



Du rapport entre politique, économie et société civile dans la philosophie classique anglaise de Hobbes à Mandeville

Olfa Ben Mansour Hafidhi

► To cite this version:

Olfa Ben Mansour Hafidhi. Du rapport entre politique, économie et société civile dans la philosophie classique anglaise de Hobbes à Mandeville. Philosophie. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON; Université de Tunis. Faculté des lettres et sciences humaines, 2013. Français. NNT : 2013ENSL0848 . tel-00964496

HAL Id: tel-00964496

<https://theses.hal.science/tel-00964496>

Submitted on 24 Mar 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

en vue de l'obtention du grade de

**Docteur de l'Université de Lyon, délivré par l'École Normale Supérieure de Lyon
Et, docteur de l'Université de Tunis, délivré par la Faculté des Sciences Humaines et
Sociale Tunis**

Discipline : Philosophie

Laboratoires :

UMR 5037 Institut d'Histoire de la Pensée Classique (ENS Lyon).
Recherche Sur les Lumières, les Modernités et la Diversité Culturelle (ISSH Tunis)

Ecole Doctorale : ED 487 de philosophie, histoire, représentation, création

Présentée et soutenue publiquement le 28 octobre 2013

par Madame : Olfa Ben Mansour (épouse Hafidhi)

Du rapport entre politique, économie et société civile dans la philosophie classique anglaise de Hobbes à Mandeville

Co-directeur de thèse : Pierre François Moreau (Lyon)

Co-directeur de thèse : Abdelaziz Labib (Tunis)

Après l'avis de : M. Patrice Vermeren, Université Paris 8

M. André Charrak , à l'Université de Paris 1, Panthéon-Sorbonne

M. Hmaid Ben Aziza : Faculté des sciences humaines et sociale Tunis

Devant la commission d'examen formée de :

Président :

M. Jean Louis Labussière : Université de Montpellier.

Membres :

M. Abdelaziz Labib : Faculté des Sciences Humaines et Sociale Tunis. Co-directeur

M. Hmaid Ben Aziza : Faculté des Sciences Humaines et Sociale Tunis .

M. Jean Michel Buée : Université de Grenoble.

M . Pierre François Moreau : ENS Lyon. Co-directeur

Remarque

Cette thèse est présentée dans le cadre du L.R. « Recherche sur les lumières, les modernités et la diversité culturelle » à l'ISSH, Université de Tunis El Manar, et de l'UMR 5037 « Institut d'Histoire de la Pensée Classique » à l'ENS de Lyon.

Remerciements

Mes premiers remerciements vont à mes deux encadreur de thèse, Mr le Professeur Abdelaziz Labib à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis et Mr le Professeur Pierre François Moreau à l'Ecole Normale Supérieure de Lyon, qui m'ont accordée la pleine liberté de mener mes recherches selon mes propres penchants ; et, qui m'ont accordée leurs conseils, leur confiance et leurs encouragements. Espérant de ne pas avoir déçu leurs attentes, je forme le vœu qu'ils trouvent ici, l'expression de ma reconnaissance profonde comme de ma gratitude sincère. Mes remerciements vont aussi à mes précédents professeurs de philosophie à l'Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis. Il faut exprimer aussi mes remerciements aux professeurs de philosophie que j'ai rencontrée à l'ENS de Lyon.

Je dois au laboratoire « Recherche sur les lumières, les modernités et la diversité culturelle » à l'Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis, dirigée par Mr le professeur Abdelaziz Labib, aussi au laboratoire de recherche « CERPHI » à l'ENS de Lyon, dirigé par Mr le professeur Pierre François Moreau, de m'avoir permise de mener mon projet de thèse à son terme dans les meilleures conditions possibles, en me permettant de participer aux différents travaux de recherche organisés depuis quelques années. Mes remerciements vont aussi à mes camarades doctorants avec lesquels j'ai amélioré mes qualités d'échange et de dialogue.

Ma reconnaissance va également à mes amis les plus proches qui ne tardaient pas à me soutenir lorsque je doutais surtout Gwenaëlle Choteau. Ma gratitude va aussi à mes parents, ma sœur Imen et mon mari Mourad, pour leur soutien moral et matériel, sans lesquels je n'aurais jamais pu achever cette recherche.

A mes enfants

Salah-Ayoub et May

Table des matières

	PAGES
INTRODUCTION	7
1 - Thomas Hobbes et Bernard Mandeville	
1-1 Vie et œuvres	9
1-2 Pourquoi Hobbes et Mandeville ?	19
1-3 Références animales dans la constitution du savoir économique-politique	22
2 - Individualisme et collectivité chez Hobbes et Mandeville	
1-1 Hobbes : individu, autorisation et artificialisme	28
2-2 Mandeville : individu intégration et automatisme	34
3 - Economie et société civile à l'âge moderne	
3-1 Politique et économie	37
3-2 Economie et philosophie des sciences	40
4 - Méthode et problématique de la recherche	42

Première partie :

HOBBES ET MANDEVILLE : PHILOSOPHIE NATURELLE

Individualisme naturel, nominalisme et moralité

Chapitre I : Individualisme naturel

INTRODUCTION	45
1- État de nature	
1-1 Nature.	
Fiction méthodique ou orientation historique	48
Guerre : logique, cause et conséquence	56
1-2 Homo Naturalis	
Introduction	63
L'homme et l'animal	64
Méchanceté, liberté et crainte	73
De l'individu naturel à l'individu social	81
1-3 Égalité apolitique et différences individuelles	87
1-4 Egoïsme	94
2 - Nature humaine	
2-1 Théorie de l'être	
Hobbes Représentation, corps et mouvement	102
Mandeville : âme, corps et théorie de l'inconnaissable	107
2-2 Théorie des passions	
Introduction	109
Hobbes, passions, bien, mal et volonté	111
Mandeville dissimulation des passions	119

Amour de soi et amour propre	129
Désir de puissance et amour de paix.....	135
Puissance et valeur	141

Chapitre II : Nominalisme

1- Hobbes : individu naturel, signe et raison	144
2- Mandeville : parole, signe et passion	147

Chapitre III: Moralité et individualité

INTRODUCTION	150
1- Hobbes : moralité de l'individualité	
Droit de nature	153
Loi de nature	155
Philosophie morale.....	157
2-Mandeville : immoralité sociale et économie	
Morale ,société et économie.....	161
Vices privés et bien public	164

Deuxième partie :

HOBBES ET MANDEVILLE : PHILOSOPHIE POLITIQUE

Individualisme social et économique

INTRODUCTION	169
--------------------	-----

Chapitre I: Individualisme social chez Hobbes

1-Individu social et société civile	
De l'individu rationnel à l'individu social.....	172
Contrat, Souveraineté, autorisation et représentation	177
Des lois de nature aux lois civiles	184
2- individu économe et Etat	
Individu économe	189
Etat et positivisme juridique.....	193
Etat : pouvoir, force et volonté	195
République et théorie économico-individualiste	199

Chapitre II: Individualisme économico-social chez Mandeville

1-Individualisme social	206
De l'individu naturel à l'individu social : dissimulation, simulation et éducation.....	208
Ordre social et gouvernement	213
Lois civiles, liberté et punition	216
Souveraineté du peuple.....	221
2- Individualisme économico-social	224
Homo œconomicus, propriété division du travail et luxe	225
Etat et économie	235
La position de Hobbes et Mandeville à l'égard du mercantilisme	240
CONCLUSION.....	245
BIBLIOGRAPHIE	248

INTRODUCTION

L'économie contemporaine revient à Thomas Hobbes¹, pourtant l'économie politique classique dès la fin du XVIIIe siècle, a tenté d'ignorer certains aspects de la philosophie Hobbesienne². Cependant, cet auteur était présent dans *La Fable des abeilles*³ de Bernard Mandeville. L'auteur de *La Fable*, héritant les principes directeurs de l'anthropologie Hobbesienne, pose à peu près dans des termes proches que Hobbes, les mêmes problèmes de l'état de nature et de la société civile. Dans *Le Léviathan* et *La Fable*, les deux auteurs marquent le moment du passage d'une société où le travail, le bonheur et le bien-être se justifiaient par la providence à une société où tout doit se justifier par l'intérêt. Notre tâche est de déterminer comment se fait ce passage, de montrer que dans sa *Fable*, Mandeville, repense, critique, et même corrige quelques aspects de la philosophie naturelle, politique et économique de Thomas Hobbes ; et présente, de la même façon que celui-ci, un individualisme spécifique : si l'individualisme hobbesien met l'accent sur la coercition, celui de Mandeville défend l'utilité de l'égoïsme.

En ce sens, les deux auteurs se séparent quant à la reconstruction qu'entreprend chacun d'eux de l'ordre social : Il est artificiel chez Hobbes, spontané chez Mandeville⁴. Chez l'auteur du *Léviathan*, pour passer de l'individu à la société, il y a un intermédiaire : le contrat social. Chez l'auteur de *La Fable*, l'individu social se construit selon un mouvement

¹Tomas Hobbes, né en 1588, mort en 1679 philosophe anglais, fils d'un ecclésiastique protestant, il est l'un des premiers penseurs de l'Etat moderne et fondateur de la philosophie civile.

²Tel que « pouvoir », « conflit », « contrats »...

³*La Fable des abeilles*, publié en deux parties : la première partie, intro et trad. Par L et P Carrive, Paris, 1974.

⁴Avec Friedrich Hayek, le concept d'ordre spontané trouve son exposé le plus complet. Dans ses différents œuvres tel que *Law, legislation, and liberty : a new statement of the liberal principles of justice and political economy*, London, Routledge and Kegan Paul, cop, 1982 ; *L'ordre politique d'un peuple libre*, Paris, P.U.F. 1995... , l'auteur pense que la société est un certain ordre émergent qui surgit spontanément du jeu différencié des relations humaines, se modelant et se façonnant de lui-même au gré des faits innombrables en changement constant qui le composent, et qu'aucune intelligence ne peut contempler dans leur totalité. Cet ordre n'est possible que dans la mesure où l'individu, est libre d'utiliser ses connaissances concernant la parcelle de l'ordre étendu où il se situe de la façon dont il l'entend et dans la poursuite de ses propres fins. Puisque nul ne sait ni ne peut savoir comment l'ordre social émerge et se maintient, suite à quelle série (indéfinie) de faits et décisions, la seule politique sensée est de laisser à chacun la pleine liberté d'utiliser les connaissances qu'il possède comme il l'entend. En effet, Le concept d'ordre spontané permet à Hayek de défendre le libéralisme politique. Pour cet auteur, la morale et le droit, mais en tout premier lieu l'économie, sont basés sur des règles de conduite et de perception qui rendent possible l'émergence spontanée de systèmes auto-organisés que seule une anthropologie culturelle adoptant un point de vue évolutionnaire peut vraiment élucider. Certains commentateurs pensent qu'il existe chez Hayek une théorie complète de la main invisible que l'auteur formule dans le vocabulaire moderne de la théorie des systèmes. Pour Hayek, le marché est un système auto-organisateur qui fonctionne selon un double système de communication, celui du droit et celui des prix.

d'autonomisation. Au sein de ces deux ordres différents, j'examine le statut que l'individu y occupe et je montre que les deux auteurs formulent leur « théorie économique-individualiste ».

La première étape de cette introduction intitulée, « *Thomas Hobbes et Bernard Mandeville* », présente les deux auteurs et leurs ouvrages essentiels et détermine le rôle des références animales dans la constitution du savoir économique-politique. La deuxième étape intitulée « Individualisme et collectivité chez Hobbes et Mandeville », traite le passage de l'individualisme naturel à l'individualisme social. Chez Hobbes ce passage est « juridico-politique », chez Mandeville, il est « automatique ». La troisième étape intitulée « Économie et société civile à l'âge moderne », détermine le rapport entre économie et politique depuis Platon jusqu'à la modernité et montre le rôle des révolutions scientifiques dans la reconstruction de la théorie « économique-politique » chez Hobbes et Mandeville.

1- Thomas Hobbes et Bernard Mandeville

1-1 Vie et œuvres

Thomas Hobbes

Il est difficile d'aller plus dans cette recherche sans donner une idée au moins sommaire de la vie et des circonstances des œuvres de Hobbes en s'appuyant sur les matériaux fournis par Harald Höffding dans son article « *Histoire de la philosophie moderne* »⁵. Lorsqu'en 1588 l'invincible Armada est sur le point de tirer au large pour attaquer l'Angleterre, les épouvantables bruits de guerre font que l'épouse du pasteur de Malmesbury accouche avant terme d'un petit garçon. Elle enfante, dit plus tard Hobbes dans une autobiographie rimée, deux jumeaux, moi et la peur. L'enfant reçoit sa première instruction dans sa ville natale. À l'âge de quinze ans, il se précipite vers Oxford, où il apprend la logique scolastique et la physique, qui l'intéressent très peu. Il quitte de bonne heure l'Université pour être le précepteur d'un jeune homme, gentilhomme de la famille Cavendish, comte de Devonshire (l'élève a deux ans de moins que lui); il reste en relation avec cette famille pendant toute sa vie. À cause de sa position, il fait des voyages répétés dans les pays d'Europe ; dont des voyages faits à Paris de 1629 à 1631 et de 1634 à 1636. Où Hobbes rencontrera le Père Mersenne.

En 1640, se croyant menacé, il s'exile en France où il restera jusqu'en 1651. C'est pendant cette période que paraissent le *De Cive* (1642) et le *Léviathan* (1651). Pendant cette période, il acquiert l'expérience du monde. Il cultive avec ardeur la littérature, notamment les historiens et les poètes classiques. Il suit d'un œil attentif les événements de sa patrie et rédige une traduction de *Thucydide*, publiée en 1629. Pendant un certain temps, ses goûts prennent cependant une tout autre direction. Par un effet du hasard, il trouve une géométrie d'Euclide et il y découvre du même coup qu'il y a une science strictement déductive : les mathématiques qui ne font pas encore partie en Angleterre des matières d'enseignement fixées au programme. Il trouve donc un modèle pour sa pensée et établit sa tendance philosophique même si les mathématiques ne sont pas sa spécialité. La grande importance qu'il attache à la pensée déductive le rapproche de Descartes, tandis qu'elle le met catégoriquement en opposition avec Bacon, avec lequel il avait entretenu des relations d'amitié. Il avait été son secrétaire pendant ses dernières années et l'avait aidé à traduire ses œuvres en latin. De Bacon il n'a reçu aucune

⁵ Höffding, Harald, *Histoire de la philosophie moderne*, tome I, Paris, Félix Alcan éditeur, 1906, in « *Encyclopédie de l'agora : Hobbes Thomas* ».

impulsion décisive en philosophie. Quelques années plus tard, au cours d'un voyage en Italie il fait connaissance avec Galilée, l'homme dont il dira lui-même dans la « dédicace » de son *De Corpore* « qu'il nous a ouvert la première porte de toute la physique, c'est-à-dire la nature du mouvement ». La critique que fait Hobbes du Cartésianisme est un document, intéressant qui éclaire sa philosophie avant de la développer sous une forme systématique. Hobbes, auquel Lord Cavendish avait assuré l'indépendance matérielle, s'est de nouveau établi en Angleterre en 1637 après une absence de plusieurs années. Il se propose de fonder ses idées en un système de trois membres: le corps, l'homme et l'État, selon la méthode déductive, en prenant pour base les lois générales du mouvement. Cependant, l'exécution de ce plan est empêchée pour longtemps par l'explosion de la guerre civile en Angleterre.

En 1640, il compose un ouvrage qui circule en copies et paraît plus tard en deux parties: *Human Nature* et *De Corpore politico*. Devant les troubles grandissants et la rigueur avec laquelle le nouveau Parlement procède contre les partisans du roi, Hobbes s'enfuit en France (fin 1640), afin de pouvoir poursuivre ses études en paix. Mais la gravité du moment ne lui permet pas de détourner sa pensée des problèmes politiques, et il transforme la dernière partie des *Eléments of Law* en un ouvrage indépendant c'est le *De cive* qui paraît en 1642 en petite édition et en 1647 en une plus grande édition. Cet ouvrage devait former la troisième partie du système tout entier. Il se distingue du premier traité en ce qu'il accuse bien plus fortement l'opposition entre l'état de nature et la vie politique et par son insistance sur la nécessité de laisser au pouvoir politique le droit absolu de régler les questions de religion.

En 1651 paraît à Londres le célèbre ouvrage intitulé *Léviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastica and civil*. Dans cet ouvrage, Hobbes développe les dernières conséquences de la théorie de la souveraineté fondée par Bodin et Althusius en la donnant une base naturaliste et un esprit antihérarchique. La rencontre entre philosophie, politique et science donne ainsi, la naissance de trois œuvres principales que nous utilisons dans cette recherche : *Les Eléments de la loi naturelle* (1640), *Le De Cive* (1642 et 1647), *Le Léviathan* (1651)⁶.

Les Eléments de la loi naturelle (1640) : Cet ouvrage s'adresse en priorité à l'entourage du roi. Dans cet ouvrage, Hobbes décide de s'écarter de son projet philosophique initial. Le livre commence par l'anthropologie et la politique, et non par l'étude des corps. Il

⁶Terrel, Jean, *Hobbes vie d'un philosophe*, Presses Universitaire de Rennes, 2008. P. 21- 22.

modifie surtout le découpage que suppose le plan systématique. La première partie, « concernant les hommes comme personnes naturelles », ne traite que des pouvoirs de l'esprit et étudie, à partir de l'hypothèse de l'état de nature formulée au chapitre quatorze, les fondements juridiques et moraux de la politique. De l'étude de l'homme programmée en 1636, Hobbes conserve seulement ce qui lui est nécessaire pour déduire les fondements de la politique à partir des passions. En ce qui concerne la deuxième partie, la décision d'intervenir dans la crise et d'y peser conduit à deux modifications par rapport à ce que commanderait le programme philosophique. En premier lieu, il s'agit moins du citoyen - de ce que devient l'homme du fait de son appartenance à une cité - du corps politique, dont une bonne connaissance permet d'intervenir dans le débat anglais sur la souveraineté. Ce corps est d'abord appréhendé dans sa réalité juridique : en ce point, les nécessités de la politique du moment et les exigences de la science se rejoignent, puisqu'il n'est pas certain que cette dernière, si elle veut rester démonstrative, peut dépasser les généralités en matière de gouvernements. En second lieu, la seconde partie comporte, pour des raisons politiques, deux chapitres qui font appel à l'autorité de la révélation chrétienne et qui ne sont pas strictement scientifiques. Cependant, le programme philosophique n'est jamais écarté ou oublié.

De Cive (première édition 1641- 1642 en 1646 la deuxième édition). En 1640 Hobbes arrive en France, pendant cette période la crise politique s'est aggravée et la guerre commençait en août 1642. Ces conditions mènent Hobbes à mettre l'accent sur le rapport de force entre projet philosophique et projet politique. Pour Hobbes, la philosophie «se répand en autant de rameaux qu'il y a de choses dans lesquelles la raison humaine a sa place, mais elle est diversement nommée selon la diversité des sujets qui lui sont soumis. Appelée en effet Géométrie, quand elle traite des figures, physique quand elle traite du mouvement et morale quand elle traite du droit naturel, elle est philosophie quand on la considère dans sa totalité⁷». Dans le *De Cive*, Hobbes s'intéresse d'avantage à la question du fondement moral et juridique de la politique qu'à celle du gouvernement de l'Etat. Il traite ainsi les devoirs des citoyens, en rapprochant la politique à la philosophie. J.Terrel pense que l'équilibre entre le programme philosophique et le projet politique se fait autour d'une prise de parti politique qui se réclame de l'impartialité de la science⁸. On peut même dire que Hobbes cherche par la philosophie «la vérité de la politique».

⁷ *De Cive*, Trad . Sorbière, Samuel Paris : Sirey, 1981, P .84

⁸ Terrel, J. Op.Cit. P.22.

1646-1651 : *Le Léviathan*. En Mai 1646, Hobbes décide d'écrire *Le Léviathan*. Cette décision est liée à l'arrivée du prince de Galles à Paris en juillet 1646. Malcolm suppose que le travail de Hobbes sur un nouveau livre a commencé à partir de 1649. La véritable décision d'écrire *Le Léviathan* n'aurait pas été prise sous le choc de la défaite, mais en 1649, au moment où les royalistes s'interrogeaient sur leur soumission éventuelle au nouveau régime. Selon Terrel⁹, il est préférable d'insister sur la continuité des éditions de 1642 et de 1647 du *De Cive*, et de rattacher *Le Léviathan* à deux contextes distincts, celui de 1646 et celui de 1649 : d'un côté, la fin de la guerre civile et le choc de la défaite ; de l'autre l'abolition de la monarchie et l'instauration d'un nouveau régime. La nouveauté du *Léviathan* réside dans la distinction des registres de la toute puissance et de l'autorisation divine. Ce qui est nouveau dans le *Léviathan*, c'est la décision d'innocenter les lois divines en distinguant soigneusement toute-puissance et autorisation. Pour innocenter les lois divines, il faut donc jouer de ces deux registres distincts : démêler, autant que faire se peut, l'écheveau compliqué des chaînes causales dont la guerre civile et la défaite sont les effets, mais aussi exactement que possible ce que sont les commandements divins. Pour accomplir la première tâche, Hobbes doit approfondir l'anthropologie qui résulte en 1640 de son expérience antérieure et qui fonde encore la théorie morale et juridique du *De Cive*. Dans *Histoire intellectuelle du libéralisme*¹⁰, Pierre Manent, pense que *Le Léviathan* est née dans l'urgence : « Hobbes a vu se préparer, puis éclater la guerre civile anglaise qui culmina dans l'exécution du roi Charles Ier en 1649. Cette guerre, inséparablement politique et religieuse, est l'expression la plus dramatique du problème théologico-politique dans sa forme postmédiévale. Elle a fait rage de longues années pour qu'il soit répondu à ces deux questions : quelle est la fonction du roi, quel est le sens de l'institution monarchique ? Et aussi : quelle est la place de la religion dans la définition du corps politique¹¹ » ?

Entre 1640 et 1651, l'approfondissement de l'anthropologie concerne la notion de félicité, l'idée que l'homme est un animal unique en son genre que sa puissance de désirer et d'imaginer arrache sans cesse au présent. Il n'est donc pas surprenant que la nouveauté la plus marquante de la partie strictement anthropologique du *Léviathan* (chapitre I à XII) en soit le dernier chapitre, celui qui montre de manière entièrement nouvelle -en partant de l'orientation privilégiée des affects de curiosité et de crainte vers l'avenir- que l'homme est un animal religieux, doté d'un naturel qu'aucune politique humaine ne peut détruire, mais susceptible

⁹ Ibid. P.31

¹⁰ Manent, P. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Hachette littératures, 1987.

¹¹ Ibid. P. 52.

d'effets politiques variés selon la manière dont il est bien ou mal cultivé. Or pour comprendre comment ces causes religieuses ont agi, les données anthropologiques ne suffisent pas. Il faut avoir recours à l'histoire : nous sommes dans une république chrétienne et dans une partie du monde où depuis des siècles le naturel religieux a été cultivé par des hommes qui sont guidés par la religion chrétienne. Là encore, la nouveauté du *Léviathan* est saisissante : les deux chapitres de la seconde partie des *Eléments* consacrés à l'Écriture pèsent peu par rapport à la moitié du *Léviathan* : de même, la quatrième partie du *Léviathan* dessine les contours et la méthode d'une histoire des ténèbres religieuses, de manière nouvelle par rapport au *De Cive*.

Entre 1646 et 1649, Hobbes a accumulé un certain nombre de données et de réflexions selon un plan méthodique déterminé dans ces écrits avant 1649. *Les lettres d'autonomie* de 1647 et les données entre 1648-1649 ne disent aucun mot du *Léviathan*, mais des événements nouveaux peuvent accélérer la rédaction telle que l'exécution du roi et le nouveau régime qui se met à la place de la monarchie. L'apparition d'un nouveau gouvernement suscite chez Hobbes une extraordinaire impulsion créatrice. Quelle politique le nouveau régime doit-il mener ? Doit-il reformer les institutions judiciaires ? Quelle liberté doit-il laisser aux citoyens ? Comment doit-il gouverner en matière sociale, économique et religieuse ? Quel appareil gouvernemental doit-il reconstruire ? La réponse défendue dans *Le Léviathan* est sans équivoque : les royalistes qui ont fait leur devoir pendant la guerre civile en soutenant le souverain légitime ont le droit d'assurer leur sécurité en consentant à Hobbes, même si les bouleversements politiques ont de mieux en mieux mis en lumière la relative indépendance des principes du droit politique et du contexte particulier où ils sont actualisés. Depuis « la dédicace » et jusqu'au chapitre XXI, on comprend qu'il y a une grande différence entre un régime despotique et un régime de liberté¹². Cette distinction me permettra dans la deuxième partie de ma recherche, de déterminer la position de Hobbes à l'égard du mercantilisme et d'analyser les aspects généraux de son pré-libéralisme.

Le chapitre XXI du *Léviathan* est une critique de la pensée républicaine. Il est suivi d'une série de dix chapitres consacrés au gouvernement de l'État. Dans ces chapitres, la question est de déterminer comment le souverain peut gouverner, non seulement pour assurer dans l'immédiat une sécurité relative, mais également pour construire un État plus solide et plus durable que toutes les constructions fragiles précédentes. Dans le chapitre XXI, Hobbes

¹² Le régime despotique cherche à toujours mieux contrôler par la loi toutes les opinions et tous les comportements. Le régime de liberté se méfie des lois inutiles et vise seulement à assurer la sécurité des mouvements des sujets

déclare que l'art de faire et de maintenir les Républiques repose sur des règles certaines, comme celle de l'arithmétique et de la géométrie. En effet, le philosophe consacre un nombre très important de pages de la seconde partie de *Léviathan*, à la question du gouvernement. A partir du chapitre XXI au chapitre XXVIII, Hobbes expose que la reconnaissance des droits du souverain est la condition d'un bon gouvernement de l'opinion qui permet ensuite de gouverner les comportements. Dès l'introduction, Hobbes attire l'attention du lecteur sur l'importance de ces changements, non seulement, en mettant en parallèle l'art par lequel Dieu gouverne le monde et l'art de celui qui gouverne toute une nation, mais en dessinant une première esquisse des principaux rouages de l'automate politique comparés à ceux du corps humain, puisque cette comparaison n'intervient plus avant la fin du chapitre XXI ; c'est une manière d'attirer l'attention du lecteur sur ce qui est nouveau dans la seconde partie. L'expérience politique, méditée et réfléchie à partir de la lecture des historiens et de Bacon, a un rôle très important pour reconstruire la question de gouvernement chez Hobbes.

En 1655 parut le *De Corpore*, qui comprend la logique, la théorie des mouvements et des grandeurs et la théorie des phénomènes physiques. En 1658 parut le *De Homine*, qui est en majeure partie une optique et qui ne contient en outre qu'un court aperçu de la psychologie du langage et des sentiments. Cette deuxième partie du système ne peut se comparer ni pour le fond ni pour la forme avec la première partie des *Éléments of Law* ou avec les chapitres initiaux du *Léviathan*. La troisième partie du système était formée par l'ouvrage précédemment paru du *De Cive*. Le système entier était donc achevé. Alors vient la Restauration, que Hobbes salua avec joie. Il gagna la faveur de son ancien élève Charles II, qui s'entretient souvent avec lui. Il vivait dans la famille Cavendish en vieil étudiant, s'occupant avec ardeur de ses polémiques mathématiques et théologiques. Son anti-hiérarchisme se transforme en athéisme, et l'on peut considérer qu'être un partisan de Hobbes ou un libre penseur sont des états semblables. Il attribue au pouvoir politique le droit exclusif de définir ce qui doit être enseigné; mais cela ne l'empêche pas d'interpréter la Bible dans un sens critique et rationaliste. À ses yeux, la croyance primitive du christianisme, consistait dans le fait que Jésus était le Messie, mais ce n'était nullement une doctrine spéculative. Il rejette les peines éternelles de l'enfer. Il ne croyait pas aux esprits immatériels. Il avait coutume d'invoquer l'impossibilité où nous sommes de comprendre les dogmes de la foi, et de donner le conseil de les admettre sans réfléchir. En 1676, il édite la *Controverse sur la liberté et la nécessité des actions humaines*, autrefois agitée avec Benjamin Laney, évêque d'Ely.

En 1679. Vers le milieu du mois d'octobre, il est pris d'une difficulté d'uriner. Du fait de son grand âge, les médecins désespèrent, quelques soient les remèdes utilisés, de le débarrasser complètement de la maladie et de le remettre en bonne santé. Le 4 décembre 1679 Hobbes est mort à l'âge de quatre-vingt-onze ans.

Bernard Mandeville

Je pense qu'il est important de donner une idée peu développée de la vie et des circonstances des œuvres de Bernard Mandeville en s'appuyant sur les matériaux fournis par Paulette Carrive dans *Passion, vice, vertu*¹³.

Bernard Mandeville est né en Hollande à Dordrecht en 1670. Madame du Châtelet dit que cet auteur appartient à une famille d'origine française. Il descend d'une longue lignée de médecins¹⁴. Il suivit à Rotterdam les cours de l'Ecole Erasme au moment où Bayle enseigne à l'Ecole Illustre. En 1685 et 1691, il étudiait la philosophie et la médecine à l'université de Leyde. En 1686, il défend sa thèse préparée sous la direction de Burcherus de Volder où il expose les thèses cartésiennes concernant l'animal, thèse qu'il réfutera plus tard. Il présentera une thèse plus intéressante en mars en 1691 pour obtenir le grade de médecin, aux sujets des troubles de la digestion pouvant provoquer des maladies comme la dysenterie. Il pratique ensuite la médecine, et se spécialise comme son père dans l'étude des maladies nerveuses et psychologiques.

En 1730, il voyage en Europe : à Paris, puis en Angleterre où il décide d'y rester jusqu'à la fin de sa vie. Pendant cette période, l'Angleterre connaît une époque parmi les plus mouvantes de son histoire. La monarchie parlementaire fait ses débuts. La tolérance est le mot d'ordre en matière religieuse. L'esprit de libre entreprise bouleverse le monde de l'économie et de la finance. En 1694 (date approximative) il arrive à Londres. En février de l'année 1695 il s'était marié à Londres. Il a pu apprendre la langue anglaise rapidement ; sa première contribution est la traduction des fables de La Fontaine en 1703. En 1704 Mandeville publie « *Typhon : or the wars between the gods and giants* » et un traité alerte de deux cents douze vers ».

En 1705, commence l'aventure de *La Fable*. Et, il fait paraître le poème « *The Grumbling Hive; or Knaves turn'd Honest* », « *La ruche mécontente ou les coquins devenue honnêtes* ». Dans un rappel amusé de Polonius, Mandeville dit de son poème qu'il n'est « ni héroïque, ni pastoral, ni satirique, ni burlesque, c'est un apologue qui décrit de façon transparente l'Angleterre prospère, monarchie limitée ».

¹³ Carrive, Paulette, *Passion, vice, vertu*, chap. I. Paris, Vrin, 1980.

¹⁴ Son père est un médecin réputé à Rotterdam et Amsterdam et se spécialise dans l'étude des maladies nerveuses

En 1708, Mandeville publie « *A dissertation upon Drunkenness* » et traduit le sermon d'inauguration de son compatriote C. Schrevelius à Colchester. En 1709, Mandeville publie un ouvrage original qui tient du roman, de la politique, de l'histoire et de l'admonestation « *The Virgin Unmask'd : or Female Dialogues betwixt an Elderly Maiden Lady and her Niece* » ; c'est « *La vierge démasquée* » ; l'auteur se montre à la fois sérieux et facétieux. Il nous propose une illustration romanesque et pessimiste de « la fermentation des passions » dont il est entrain de préparer la théorie. Entre 1709 et 1710 l'auteur a très certainement participé à la rédaction du « *Female Tatler* ». En 1711, il publie un ouvrage capital « *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick passions* » où il expose en trois dialogues ses conceptions médicales et sa pratique quotidienne. Il fait paraître une deuxième édition de ce traité en 1730. En 1712, il publie son dernier recueil de poèmes « *Wishes to a Godson, with Other Miscellany Poems* ».

En 1714, Mandeville fait paraître « *The Fable of bees* » précédé d'une préface et suivi de « *Recherche sur l'origine de la vertu morale* » et de vingt remarques. Mais l'histoire de cet ouvrage ne commence qu'en 1723 ; la forme est celle d'un dialogue. Les conceptions de Mandeville sur le rôle du gouvernement, les rapports de l'église, l'Etat et la tolérance sont exposés dans un livre important « *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness* », dont la première édition apparaît en 1720. L'influence de Bayle est très remarquée dans ce livre qui est réimprimé en 1721 et 1723 et surtout traduit en français dès 1722 par Justus Van Effen.

En 1729, paraît une seconde édition de ces « *Free thoughts* » qui comporte, au contraire de ce que pense I. Primer, des additions significatives tendant à renforcer l'image de Mandeville whig et partisan de l'église.

En 1723, commence vraiment l'aventure de *La Fable* : Mandeville publie la seconde édition de ce livre avec de nombreuses additions dont celle de deux textes provocants : un « *Essai sur la charité et les Ecoles de charité* » et une « *Recherche sur la nature de la société* ». Ce texte est dirigé contre le noble « Chafesbury », dont le système est charmant, généreux et raffiné, hélas chimérique. Dans la deuxième partie de *La Fable*, Horace sera le porte parole du « noble auteur ». Il faudra la plume injuste de Berkeley dans « *Alciphron* » pour que Mandeville, dans son dernier texte, « *A Lettres to Dion* », défende l'auteur des « *Characteristicks* ».

En 1724, Mandeville réédite sa *Fable* avec une défense de son livre. D'autres éditions paraîtront entre 1725, 1728, 1729 et 1732. Mandeville s'intéresse à l'actualité sous toutes ses formes.

En 1724, il fait paraître sous le pseudonyme « *phil-porney* », un projet de régulation de la prostitution « *A Modest Defence of publick stews* » dédié à ces Messieurs des sociétés pour la réforme des mœurs. Une traduction française, « *vénus de la populaire, ou apologie des maisons de joie* » paraît dès 1727. C'est à la licence des prisons et au scandale des orgies qui accompagnaient les condamnations à mort que Mandeville s'attaque en 1725 dans « *An enquiry into the cause of the frequent excutions at tyburn* » ; texte qui paraît d'abord sous forme de lettres au « *british journal* ». Il dénonce le banditisme organisé. Il propose une forme sévère des prisons. Il dénonce le contraste qu'il y a entre la rigueur de la législation et la négligence dans l'exécution. A la peine de mort, il préfère les travaux forcés dans certains cas, ainsi non seulement on économisera les forces de la nation, mais on les utilisera.

En 1729, paraît le texte le plus riche et le plus neuf de Mandeville : la deuxième partie de *La Fable* composée de six dialogues entre Cléomène, porte-parole de l'auteur et Horace, en début fervent disciple de Shaftesbury. C'est un texte où l'auteur exprime maintes hypothèses, et expose les thèmes pour lesquels il peut à juste titre être reconnu comme précurseur, pour ne citer que les plus importants : ceux de la division du travail, de l'histoire naturelle, de la religion, l'opposition des notions d'amour propre et d'amour de soi, l'idée de l'initiative des enfants dans la formation du langage, l'idée d'un évolutionnisme lent et tâtonnant. Cet ouvrage est également l'occasion pour Mandeville d'exprimer par un personnage épisodique Fulvia, sa conception réaliste de l'art à propos d'un tableau hollandais sur la nativité. Ce réalisme esthétique, est plus profondément une critique d'une vision aristocratique de la vie, qui est présentée dans les ouvrages de Shaftesbury, aussi bien que dans la peinture idéaliste et l'opéra italien. Une traduction française des deux parties de *La Fable* parut en 1740.

En 1732, Mandeville publie son dernier texte « *A lettre to Dion, occasion'd by his book Call d'Alciphron* ». C'est une réponse attristée et découragée devant la lecture désinvolte et manquante de sincérité que Berkeley fit de *La Fable*. Il est mort le 21 janvier 1733.

1-2 Pourquoi Hobbes et Mandeville ?

Poser des problématiques liées à la philosophie politique de Thomas Hobbes et Bernard Mandeville a pour but de déterminer et critiquer la théorie politique de Thomas Hobbes à partir de Mandeville ; de montrer si *La Fable* corrige quelques aspects de « la théorie économico-politique » Hobbesienne ; de déterminer, chez les deux auteurs, les limites de leur théorie individualiste.

Ainsi, penser les deux auteurs, Hobbes et Mandeville, dans une seule recherche est pour deux raisons : la première tient à ce que Mandeville, de la même façon que Hobbes, prend comme point de départ l'individu naturel. Il cherche le fil conducteur qui permet de dépasser le naturel vers le social ; du naturel au social Mandeville supprime l'étape rationnelle qui est chez Hobbes fondamentale dans la construction de la société civile. À la société atomistique de Hobbes, dépourvue de toute connexion entre ses membres, se substitue l'idée d'une société fondée sur l'harmonie des intérêts. Dans une telle société « les vices des particuliers tendent à l'avantage du public ». L'asservissement des passions contribue à l'intérêt général. « L'habile gestion » de l'homme politique avisé est la condition nécessaire et l'instrument indispensable de la transformation des « vices privés » en « bien public »¹⁵. Le seul « vice privé » que Mandeville décrit en détail les modalités de transformations est « la passion des matériels en général, et du luxe en particulier »¹⁶. Pour Mandeville, la médiation essentielle de l'accession à la condition d'homme civilisé est l'éducation. Je cherche donc à déterminer l'individu entre deux sortes de sociabilité : l'une est « consciente », l'autre est « inconsciente » ; à redéfinir les fondements anthropologiques de Hobbes et de Mandeville ; à déterminer leur nouvelle figure de l'individu et de l'ordre « économico-social ». Pour ce faire, chez Hobbes, je montre comment les notions d'artifice, de richesse artificielle et de corps artificiel tendent à désigner la République comme étant une communauté productrice de richesse. Chez Mandeville, j'analyse ces critiques empiristes de la théorie du contrat Hobbesien pour montrer que les conditions et les motivations du comportement individuel produisent un résultat qui échappe à la sphère de l'individualité : l'harmonie et la prospérité.

¹⁵ Hirschman, A. *Les passions et les intérêts*, trad. Pierre Andler, Paris, P.U.F. 1980, P. 21.

¹⁶ Ibid.

La deuxième tient à ce que la philosophie économique-politique des deux auteurs, même si elle prend comme point de départ l'individu, se réduit à deux concepts opposés et contradictoires : l'artificiel et le spontané. La tâche est donc de redéfinir, critiquer et déterminer l'utilité de chacun de ces deux concepts dans la constitution du savoir économique-politique moderne ; de comprendre comment chez Hobbes l'Etat est une réalité artificielle créée par la volonté, et comment chez Mandeville la réalité artificielle se substitue à une réalité naturelle produite par une tendance spontanée ; de déterminer le rôle de chaque réalité dans la prospérité et la richesse du corps politique. En ce sens, le but est d'analyser le bouleversement de l'ordre moral et idéologique chez les deux auteurs. En réalité, ce bouleversement a commencé depuis la renaissance, « mais non par l'apparition d'une nouvelle morale, c'est-à-dire de nouvelles règles de comportements pour l'individu. Elle remonte au contraire(...) à un renouveau de la théorie de l'Etat, à la tentative d'améliorer l'art de gouvernement dans le cadre de l'ordre établi ¹⁷ ». Ce bouleversement permet à Hobbes et à Mandeville de poser la question sur les passions : faut-il les réprimer ou s'en servir ? Nous montrerons que pour Hobbes, il s'agit de les réprimer ; il s'agit d'instaurer un régime où les hommes mettraient un frein à leurs passions « sous le seul effet des pieuses exhortations des moralistes et des hommes d'église ¹⁸ ». Cependant, nous montrerons que Mandeville s'attache plus au thème de l'asservissement des passions et montre l'importance de la transformation des « vices privés » en « bien public ». La recherche sur « l'utilité des passions » occupe la plus part des écrits philosophiques modernes : Adam Smith, par exemple, concentre ses recherches sur la passion de cupidité ou d'avarice. Il remplace les mots de Mandeville « passion » et « vice » par « avantage » ou « intérêt ». Certains, comme Herder, montreront que les passions humaines conspirent au progrès général de l'humanité ou à la réalisation de l'Esprit universel. Pour Hegel, et selon son concept « la ruse de la raison », les hommes obéissant à leurs passions se font en réalité, et ont fait inconsciemment, les agents de telle grande fin de l'histoire universelle. Bacon pense qu'il est important de combattre les passions par la passion ; il faut ainsi les maîtriser en les opposant l'une à l'autre. Hume affirme l'inaccessibilité des passions à la raison. Il se laisse guider par l'idée de la passion compensatrice. Il soutient, en outre, à propos de Mandeville, que si le luxe est bien un mal, il se peut que ce soit un mal moindre que la

¹⁷ Ibid.P. 16

¹⁸ Ibid . P. 20.

« fainéantisme » que pourrait entraîner son interdiction. Il préconise de contrarier « l'amour du plaisir » par « l'amour du gain ». Dans le même contexte Hirschman pense que le XVIIIème siècle « est celui de la réhabilitation progressive de la nature des passions humaines ¹⁹ ».

¹⁹ Ibid. P. 30.

1-3 Références animales dans la constitution du savoir économique-politique

La tâche est de montrer que l'observation du fonctionnement du monde animal joue un rôle privilégié dans la constitution du savoir «économico-politique» chez Hobbes et Mandeville. A partir de l'étude de quelques aspects généraux du *Léviathan* et de la *Fable*, je montrerai que le recours au monde animal, sous forme d'analogies et de métaphores, permet d'éclairer des concepts naissant des deux auteurs, et de comprendre certains comportements économiques. Je déterminerai aussi la place qu'occupe la référence animale, dans la constitution du savoir économique-politique de Hobbes et Mandeville.

Le Léviathan de Hobbes : mythe et symbole

Le Léviathan apparaît toujours dans les représentations qui ont véritablement force de mythe, comme un grand animal aquatique : un crocodile, une baleine ou en général un grand poisson, alors que Béhémoth est un animal terrestre, par exemple un grand taureau ou un éléphant. Le Léviathan est désigné aussi par « dragon » ou « serpent », la plupart du temps synonymes. En outre, Il peut désigner une puissance dangereuse ou un animal marin. Ce qui est essentiel dans de tel mythe, c'est qu'il est associé toujours à la mer. Pour Hobbes, la signification profonde du concept « Léviathan » vient de ce que le dieu « terrestre » et « mortel » dépend totalement de l'action politique de l'homme. En ce sens ce concept est le symbole du combat que mène Hobbes contre la « théologie politique ».

Pour déterminer le rôle des références animales dans la constitution du savoir économique-politique chez Hobbes, je commence par clarifier la signification de l'image du Léviathan à partir du contenu et des formulations du livre même. Sur la gravure de titre n'apparaît pas un Léviathan, mais un homme d'une grandeur majestueuse. L'homme et l'animal s'entrelacent dans de nombreuses images mythiques, et le fait qu'un «homme grand» et « un grand animal » se confondent peut même rendre l'apparition mythique encore plus crédible. Dans le corps du livre, le mot « Léviathan » n'est cité que trois fois. Dès le début, la référence à cette créature permet de présenter l'homme en trois images : l'homme en grand, le grand animal et la grande machine. Dans la deuxième partie du livre, au moment où l'auteur décrit l'émergence de l'Etat, il parle de la génération du grand Léviathan. Dans le chapitre XXVIII Hobbes évoque l'explication de l'image vétérotestamentaire du Dieu

mortel²⁰. Hobbes utilise trois représentations différentes et inconciliables de ce Dieu. Au premier plan se dresse de façon voyante l'image mythique et polysémique du Léviathan, qui intègre Dieu, l'homme, l'animal et la machine. A côté d'elle, une construction juridique fondée sur le contrat, sert à expliquer la formation, par représentation, d'une personne souveraine. En ce sens, le souverain est le créateur d'une paix qui n'est rien d'autre que terrestre. Avec la conception de souveraineté, l'origine de la puissance de l'Etat n'est plus divine : elle est œuvre humaine. Cette puissance se forme grâce à un contrat passé entre des hommes. Avec ce contrat, le souverain est responsable de la nourriture du corps et de l'abondance de richesse. Peut-on dire ainsi, qu'à partir de la théorie contractualiste de Hobbes, se forme une tendance mercantiliste. « Selon ce dernier, le jeu politique et économique vide la société des pouvoirs obscurs de la religion et de la morale et situe les hommes à égalité les uns par rapport aux autres, devant les règles et les procédures, comme ils le sont devant les choses et comme ils le sont plus encore face à leur condition naturelle, devant la mort et devant la peur (...) l'homme d'Etat à son tour, n'a pas à être philosophe ou bon prince, il doit être seulement un technicien compétent qui connaît les règles du jeu et le fonctionnement de la machine politique ²¹».

²⁰Carl Schmitt, dit que « dans la situation politique du XVII^e siècle, c'est-à-dire dans le combat qui oppose la puissance absolue de l'Etat à la haute noblesse et à l'église, le Léviathan n'est pas autre chose qu'une image du pouvoir terrestre le plus puissant, suprême et sans partage, image qui renvoie explicitement à l'évocation biblique de l'animal le plus puissant », *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, Paris, Seuil, P.85.

²¹ Arnaud, Berthoud, *Essai de philosophie économique*, Platon, Aristote, Hobbes, A. Smith, Press Universitaire de Septentrion, 2002. P.P. 114-115.

Les références animales chez Mandeville

Quelle place la référence au monde animal occupe-t-elle dans l'analyse et la constitution du savoir économique-politique chez Mandeville ? Le rapprochement entre l'homme et l'animal permet-il de mieux comprendre le fonctionnement du système économique chez Mandeville ? Le monde animal utilisé comme métaphore heuristique permet-il de faciliter l'analyse de certains mécanismes économiques ? Peut-on dire que l'analyse des sociétés animales va servir de véritable support à l'élaboration d'une théorie évolutionniste en économie ?

Alain Clément²² montre que le parallélisme entre l'évolution des sociétés animales et des sociétés humaines chez Mandeville ouvre la voie à une autre interprétation de l'économie que celle produite à travers le simple modèle mécanique. Les références au monde animal permettent de placer Mandeville comme l'un des premiers à employer l'expression « division de travail » et à avancer l'idée que le travail est d'autant plus efficace qu'il est divisé. Il est le premier à introduire la notion d'équilibre naturel entre les populations (animales et humaines) et leurs ressources. Le principe de la division du travail que l'on commence à découvrir au début du XVIII^e siècle trouve une belle illustration dans *La fable des abeilles* de Mandeville. Cette fable décrit l'aspect et les mœurs des animaux- en l'occurrence des abeilles - en leur attribuant une signification allégorique. Les termes « abeilles », « insectes », ou « personnages humains », sont utilisés indifféremment dans tout le texte. Il utilise l'exemple de la ruche pour mieux saisir le principe de coopération dans la société humaine.

La ruche imaginée par Mandeville contient des abeilles industrieuses et des abeilles oisives. De la même manière la société humaine est composée de deux catégories de personnes: les dominants qui sont les riches et les dominés qui sont pauvres. Les riches fournissent le travail aux pauvres et ces derniers bénéficient de faibles salaires de subsistance. *La Fable*, qui dépeint la société à travers le filtre d'une société animale hiérarchisée, permet d'exposer de façon habile le lien entre l'existence de plusieurs catégories « sociales » et la question de luxe.

²² Clément, Alain, *Les références animales dans la constitution du savoir économique* (XVII^e-XIX^e siècle), in *Revue d'histoire des sciences humaines*, 7,2, 2002- 09-01, P.P. 69-96.

Pour analyser l'évolution de la société humaine, Mandeville fait appel au référent animal, en faisant l'hypothèse que les principaux ressorts de l'activité humaine et de l'activité animale sont identiques. Selon lui deux appétits essentiels animent les hommes et les animaux, selon lui : la faim et l'esprit charnel. Plus que la faim c'est la cupidité et l'ambition qui amplifient les comportements humains et provoquent une multiplication des appétits, ce qui fait que l'homme civilisé s'éloigne progressivement de son état naturel et du monde animal. Dans l'état de nature, un équilibre naturel peut être maintenu par le biais du désir d'un côté et par la destruction d'un autre côté. Cet équilibre est aussi bien observé chez l'homme que chez les animaux, la différence tient selon Mandeville au fait que le nombre limité d'espèces d'animaux sur terre est dû, non seulement à la disparition naturelle, mais à l'existence de prédateurs qui en réduisent le nombre de façon substantielle. Chez les êtres humains, l'équilibre est pourtant maintenu, mais grâce aux guerres et aux épidémies. L'envoi à la guerre des jeunes avant d'assurer leurs descendance, s'avère le plus efficace. Les diverses passions humaines écartent l'homme de l'animal du point de vue de son comportement. L'individu apparaît comme un composé de passions diverses. L'étude de ses passions est la base de toute morale et de toute politique. La vie économique elle-même est le résultat du jeu compliqué de nos passions. Pour Mandeville, ces passions ont une source commune qui est l'amour propre. Ce dernier est une simple manifestation de l'instinct de conservation. Les différentes passions ont toutes des symptômes différents. Suivant la diversité des émotions que ces passions causent chez l'individu, elles ont reçu différentes dénominations²³. Par une analyse profonde des passions, Mandeville montre comment de l'intérêt personnel, naissent les affections sociales qui unissent les hommes les uns aux autres. Cette analyse nous présente notre structure psychologique comme étant celle de tous les hommes de tous les temps. Appliquant ces premières données à l'étude de l'ordre économique, la vie économique chez Mandeville n'a plus pour fin de réaliser un idéal moral, la moralité à pour objet d'adapter les individus aux nécessités sociales, en leur faisant accomplir des actes indispensables à la continuité de la vie en société. Elle crée, pour y réussir, des vertus artificielles dont la plus caractéristique est celle de l'homme ; ce sont les besoins qui nous rendent actifs et industriels.

Le progrès économique suppose donc un incessant développement des besoins, qu'on peut même provoquer en augmentant artificiellement les charges fiscales. Ce sont les besoins

²³ *La Fable*, Remarque, T, I, P.250.-251

qui nous font agir, et c'est grâce à eux que nous considérons les occupations les plus pénibles comme des plaisirs réels. Chez Mandeville, ces considérations constituent le fondement de l'adaptation spontanée de l'individu à la nécessité de la production économique.

2 - Individualisme et collectivité chez Hobbes et Mandeville

La tâche est de déterminer les étapes du développement de la société civile; de montrer que ce développement est juridico-politique chez Hobbes, automatique chez Mandeville. Chez les deux auteurs se joue le passage d'une théorie de l'autorisation à celle de l'intégration. Ainsi, la tâche est de déterminer les mécanismes de ce passage; de déterminer les origines juridiques du pouvoir chez Hobbes, et les origines spontanées de la vie collective chez Mandeville; de montrer que, chez les deux auteurs, l'individu est le point de départ et le point d'arrivée. En ce sens, les deux auteurs partent de l'individu naturel vers l'individu social. Ce passage me permettra de déterminer comment s'est opéré le mouvement d'autonomisation de l'économie à partir de Hobbes et de Mandeville. Au sein de cette autonomisation se construit l'individu social, possessif, égoïste et économique.

2-1 Hobbes : individu, autorisation et artificialisme

Comprendre comment se fait le passage à la vie collective chez Hobbes nous invite à examiner, dans un premier temps, l'individu à l'état de nature. Ensuite, à déterminer le rôle de la raison dans la reconstruction de la vie collective ; c'est-à-dire, à déterminer l'individu au sein d'une société qui évolue à partir de l'existence de deux données intangibles, l'état de nature et la raison.

Au XVII^e siècle, les grandes questions métaphysiques et scientifiques qui réapparaissent cherchent à dessiner un nouveau statut de l'individu considéré dans une société particulière et dans son rôle de personnage social. En effet, Hobbes, présente un nouveau statut de l'individu naturel sous ces deux formes: de « pure nature » et « rationnel ». En faisant appel à l'état de nature, Hobbes rompt définitivement avec la tradition aristotélicienne de l'homme naturellement politique. Pour Hobbes, l'état de nature correspond à « un temps sans loi, temps sans lien social, temps d'avant la civilisation, temps barbare²⁴ ». Dès l'état de nature, il y a une pluralité d'individus qui s'affrontent parce que la solitude véritable leur est impossible. Dans un tel état, l'homme n'est pas méchant par nature, ce n'est pas la nature mais les conditions d'existence de l'état de nature qui rendent l'homme méchant. La crainte, à la fois de la misère, de la mort et d'autrui, est la passion dominante de cet état. Cette crainte, en devenant univoque et commune à tous les hommes devient l'origine de la société et conduit l'homme à préférer l'état civil pour sa conservation et son bien être. A l'état de nature, des puissances naturelles, comme la force corporelle, l'expérience, la raison et la passion du corps et de l'esprit, caractérisent et déterminent l'individu naturel. Elles lui conduisent à des états qui le concernent, non plus dans son individualité propre, mais dans son rapport individuel avec ses semblables.

Le premier état individuel qui conditionne le rapport de chaque individu naturel, envers ses semblables, est l'égalité. Une égalité de puissance conduit ainsi le monde humain à sombrer inévitablement dans la guerre universelle²⁵. Le passage de la guerre à la paix ne se forme que par une reconnaissance de l'égalité qui devient une loi naturelle produite de la raison. Le deuxième est la crainte. L'égalité naturelle est la cause de cette crainte. Cette cause

²⁴ Lessay, F. *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, P.U. F. Paris, 1988, P. 72.

²⁵ «La nature a donné tout à tous ». *Léviathan*, chap. XIV, trad. du latin par F. Tricaud, Paris, Vrin, 2004. P. 129.

s'exprime dans l'amour de la vie et la gloire. Dans *Le Léviathan*, dès que Hobbes parle de la crainte, «il prône l'existence d'un monde entièrement mécanique, mais la principale justification du comportement de l'homme, est la peur, qui fait partie des passions²⁶». Le troisième est le droit de tous sur toute chose. Ce droit naît de l'égalité naturelle des hommes à vouloir posséder et dominer chacun pour soi les mêmes choses. Le quatrième est la guerre. Dans *Le Léviathan*²⁷, la guerre apparaît comme une « égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins ». L'originalité de Hobbes consiste à situer l'état de guerre dans les perspectives du naturalisme et de l'individualisme. Pour Simone Goyard-Fabre, l'état de guerre est « l'universel conflit dont la nature est le théâtre²⁸ ». C'est la peur de la mort qui conduit l'homme à découvrir la meilleure solution pour rester en vie. Le moyen, dont dispose l'homme pour ne plus avoir à craindre ses ennemis, est d'instaurer, par le fait de la raison, un droit auquel tous seront soumis : c'est le droit naturel.

Pour Hobbes, le droit naturel est équivalent à la puissance d'agir. Pour l'individu, le droit naturel est avant tout celui de faire usage de sa puissance comme bon lui semble, en vue de la seule fin que la nature lui assigne : la conservation de soi. Le droit naturel, ne se définit pas comme ce qui est conforme à la justice. Plutôt, il est assimilé au seul instinct de conservation. Avec son droit naturel, l'homme de Hobbes n'est plus « un animal politique ». La cité tout entière doit être désormais déduite du droit naturel. L'homme passe ainsi à la société parce que la loi naturelle montre que le droit de nature est incapable d'assurer sa conservation. C'est pourquoi il abandonne l'état naturel et met en place un pacte social par l'intermédiaire de la raison.

Cette raison conduit l'homme à quitter l'état de « pure nature » et se tourner vers l'état « rationnel ». En ce sens, la raison permet à l'homme de prendre en conscience l'intérêt qu'il peut avoir pour envisager la transformation de son angoisse individuelle en angoisse collective. L'individu naturel devient rationnel au sens où il est un calculateur. La raison n'est que le calcul des conséquences des dénominations principales. Être capable de raison, c'est être capable de calculer. « La passion de Hobbes pour le calcul, en relation avec son illumination euclidienne débouchera sur (...) une arithmétique ou une géométrie²⁹ ». Dans l'état de nature, les hommes, parce qu'ils sont des êtres capables de raison, vont naturellement

²⁶ Angoulvent, A. L. *Hobbes ou la crise de l'état baroque*, Paris, P.U.F. 1992. P.52

²⁷ Lévi. Chap. XIII. P. 122.

²⁸ Goyard-Fabre, Simone, *Le droit et la loi dans la philosophie de Hobbes*, Paris : C. Klincksieck, 1975, P. 65.

²⁹ Selon Dockès, P. « *Hobbes économie, politique et terreur* », Paris, Economica, 2008, P. 71.

aboutir à une situation déraisonnable et tragique, la guerre de chacun contre chacun. Comment des hommes capables de raison resteraient-ils dans un état de nature désastreux ? Leur raison peut-il leur suggérer des moyens d'en sortir, par un pacte par exemple ? Hobbes pense à l'incapacité du pacte car même si les hommes réussissent à coopérer quelques temps, ce pacte ne tient pas dans la mesure où les engagements réciproques n'ont pas de force. Comment une multitude peut-elle ainsi constituer l'Etat qui donnera force à un pacte qui est à priori sans force ? Comment peut-on définir le principe d'autorité issue de ce pacte et comment peut-on déterminer le rapport entre autorisation et représentation ? La convention sociale peut-elle fournir les conditions juridiques de l'existence du pouvoir ; autrement dit, détermine-t-elle le passage juridico-politique de l'état de nature à l'état collectif ? Le souverain possède-t-il, seulement, la fonction d'un médiateur dans la constitution juridique de l'ordre politique ? Par un acte juridique, les volontés individuelles donnent-elles naissance à une volonté politique unique ?

La reconstruction rationnelle suppose une double démarche. La première est analytique : elle visait à atteindre, par l'application d'une méthode résolutive, les concepts les plus universels et les termes les plus généraux, au-delà desquels la connaissance humaine ne pourrait remonter. La seconde est synthétique : elle visait, par l'application d'une méthode compositrice, à retrouver ou à produire progressivement selon une déduction rigoureuse toutes les connaissances auxquelles l'homme peut parvenir. La raison est donc le moyen le plus sûr de maintenir la stabilité de l'Etat et la paix civile, c'est-à-dire l'être et le bien être des individus. La clef du passage de l'état de nature à l'état civil ne consiste pas seulement dans le déploiement de la vie passionnelle interhumaine mais aussi le déploiement de la capacité à déterminer rationnellement ce qui convient le mieux à la préservation de notre être.

Avec la théorie de convention ou de pacte social, l'Etat de Hobbes est fondé sur un acte volontaire au moyen duquel chaque homme s'engage envers chaque autre à conférer au futur souverain le droit de gouverner. Le pacte social devient une convention de chacun avec chacun de telle sorte que c'est comme si chacun disait j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même. La multitude ainsi unie en une seule personne est appelée République, en latin Civitas³⁰. La convention se fonde-t-elle ainsi par un acte d'autorisation, et quel rapport l'autorisation établit-elle entre les sujets et le souverain ?

³⁰Lév, XVII, P.177.

Avec la notion d'autorisation, un autre type de rapport s'établit entre les sujets et le souverain : les sujets deviennent les auteurs d'un vouloir politique dont le souverain est l'acteur. En effet, le souverain agit au nom des sujets et les sujets agissent par le souverain. Ces sujets ne sont plus soumis à une obéissance simplement passive, ni dépourvus de tout droit. La volonté du souverain n'est plus étrangère aux volontés des sujets mais elle est leur expression. Dans le chapitre XVIII du *Léviathan*, Hobbes pense que la cité sera instituée « quand les hommes, volontairement assemblés, s'engagent, au moyen de pactes passés par chacun avec chacun, à obéir tous à l'homme ou à l'assemblée, quels qu'ils soient, à qui la majorité aura remis, par ses suffrages, le droit de porter la personne de tous. Chacun d'entre eux est donc tenu, qu'il lui ait ou non apporté son suffrage, à obéir à celui qu'aura élu la majorité, et il doit être considéré comme auteur de toutes ses actions. Car, si les suffrages de tous ne sont pas censés être impliqués dans les suffrages de la majorité, on s'est réuni pour rien, et contrairement à la fin que chacun s'est proposée, à savoir, la paix et la protection de tous³¹ ». La notion d'autorité détermine chez Hobbes la loi qui est l'expression de la volonté de celui qui dispose du droit de commander. Une loi n'a comme critère de validité ni la raison des particuliers, ni celle des juristes. Ainsi, c'est « l'autorité, non la vérité, qui fait la loi³² ». Avec la notion d'autorité Hobbes fait encore du souverain la seule source de la légalité politique. Il est le seul législateur. Au même temps, la formation de l'être politique dépend d'une volonté qui est celle de tous les particuliers.

En outre, les théories du pacte social et de l'Etat sont reconstruites chez Hobbes à partir de la conception de « représentation ». Cette dernière est une théorie juridique dont le but est de définir les notions de personne naturelle et de personne artificielle et de déterminer le mode de constitution ainsi que les conditions de validité des actes d'une personne artificielle. Avec la théorie de la représentation, Hobbes effectue une structure juridique qui permet d'interpréter le transfert de droit sur les personnes et sur les actions, d'une manière qui ne se réduise pas au transfert de droit sur les choses. Avec cette théorie, le souverain qui assume la personne de la République sera lui-même un représentant, un acteur au double sens de celui qui agit et de celui qui joue le rôle d'un autre, en l'occurrence, celui des sujets. La théorie de la représentation permet de déterminer le contenu juridique du pacte. Au transfert de droit par lequel chacun perd tout droit sur la chose qu'il possède avant de le transférer s'adjoint la théorie de l'autorisation. « L'autorité que l'acteur reçoit de l'auteur ne revient pas

³¹Ibid, Chap. XVIII, P. 145.

³²Ibid, Chap., XXVI, P.202.

à un pur et simple transfert de droit tel que le définit le chapitre XIV du *Léviathan* dans des termes identiques à ceux des *Eléments of Law* et du *De Cive*. Car autoriser les actions d'un acteur n'est pas pour l'auteur perdre son droit sur les actions qu'il autorise. Bien au contraire, les actions de l'acteur ne peuvent être reconnues pour siennes par l'auteur que pour autant qu'elles sont accomplies en vertu d'un droit qui est encore sien, donc qu'il conserve toujours³³». Les individus, en devenant sujets du souverain, se dépossèdent de tout droit sur eux-mêmes et sur leurs actions. Cette perte totale de droit est incompatible avec la théorie des droits inaliénables, en particulier le droit de résistance. Pour que la notion de personne civile ait un sens, pour que la volonté du souverain soit celle des sujets et pour que l'institution de l'Etat laisse subsister les droits inaliénables des sujets. Il faut donc concevoir un type de transfert de droit qui ne dépossède pas les individus de tout droit sur eux-mêmes tout en constituant un droit sur leur droit. Ainsi, la convention laisse subsister le droit de l'auteur tout en conférant à l'acteur un droit d'usage, donc, un droit subordonné au droit de l'auteur. La théorie de l'autorité peut être aussi étendue au transfert de droit sur les choses³⁴. Pourquoi toute autorisation suppose l'existence de l'Etat ?

Dans le pacte social de Hobbes, les individus conviennent entre eux d'autoriser toutes les actions du souverain « comme si chacun disait à chacun : je concède à cet homme, ou à cette assemblée mon autorité et mon droit de me gouverner moi-même, à condition que toi aussi tu lui transmettes ton autorité et ton droit de te gouverner. Cela fait, cette multitude est une seule personne, qu'on appelle « cité » et « république ». Telle est la génération de ce grand Léviathan, ou, pour en parler plus dignement, du dieu mortel, auquel nous devons, sous le Dieu immortel, toute paix et toute protection. En effet, une si grande autorité lui est conférée par tous, par chacun en particulier, il a une telle puissance et l'usage d'une telle force, qu'il peut, par la terreur de ces choses, modérer les volontés de tous en vue de la paix commune et de l'union face aux ennemis. C'est en cela que consiste l'essence de la cité³⁵».

Comment se fait le passage de l'état de nature à l'état social ? En dépassant la tradition pré-moderne de Filmer - selon laquelle l'individu est lié à la société- Hobbes affirme que l'individu est à l'origine de la société. C'est pourquoi il imagine un individu abstrait et indépendant du pouvoir politique. Les limites du pouvoir politique sont fixées par le droit naturel. Ce renversement de la tradition pré-moderne, favorise l'autonomisation de

³³ Zarka, C. Y. *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, P U.F. 2001.P. 219.

³⁴ *Lév*, Chap. XVI, P. 164-165.

³⁵ *Ibid*, Chap., XVII, P. 142.

l'économie : pour l'auteur du *Léviathan*, tous les droits du souverain découlent des droits qui appartenaient aux individus dans l'état de nature. La mission politique de l'Etat consiste à protéger ces mêmes droits. De cette tendance d'autonomisation de l'économie, Hobbes est considéré comme l'un des fondateurs du libéralisme. En déterminant le fondement de la vie collective, l'auteur n'est pas loin d'attribuer à l'Etat des fonctions économiques aussi restreintes qu'un libéral du XIX siècle. L'Etat doit respecter, dans une large mesure, l'activité individuelle libre en matière économique. Cette activité doit en principe créer le progrès économique avec le secours de l'action directe de l'Etat³⁶. Car la liberté reste subordonnée aux nécessités de la paix publique.

³⁶*De Corpore*, Trad. français, t, I, Paris : J. Vrin, 1999, P. 251.

Le passage de l'état de nature à l'état social chez Hobbes est artificiel. Il est juridico-politique issue d'un contrat volontaire ; comment peut-on définir ce passage chez Mandeville ? Est-il automatique ? « Le volontarisme » de Hobbes se transforme-t-il à un « involontarisme ». Le hasard occupe-t-il la place de la raison ? Comment peut-on définir la conception « d'intégration » et d'auto-institution ? Pour déterminer comment civiliser l'homme, Mandeville -comme Hobbes- détermine les passions et les appétits. Il adjoint la connaissance de la force, et les faiblesses de leur constitution. C'est seulement à partir de l'individu et de sa complexion qu'il convient de rechercher les forces et les principes qui lui imposent, comme par une sorte de nécessité seconde, de s'ouvrir et d'entrer en relation.

Mandeville fait, comme Hobbes, l'hypothèse de l'état de nature. Cet un état sauvage où l'homme ne soumet ses passions à aucune forme de travestissement ; où l'homme ne peut établir que des rapports de comparaison qui le poussent à l'hostilité et l'agressivité. Cet état neutre politiquement car il est établi à l'écart de toute considération de lieu et de temps. Il est neutre par rapport à la morale car il ne contient aucune norme qui permette de juger les actions vertueuses ou vicieuses. « L'accès à la société, loin d'impliquer une restriction, joue sur l'extension et sur la correction³⁷ ». Claude Gautier résume le principe constitutif de la société civile chez Mandeville dans la conception d'« auto-institution ». Ainsi, il dit que la société mandevillienne « s'auto-institue³⁸ ». La prospérité économique est devenue tout le bien que les hommes attendent de leur entrée en société. La constitution de l'ordre social n'est plus une construction artificielle résultant du consentement comme chez Hobbes. Elle repose plutôt sur une continuité car l'intégration est condition de possibilité de l'ordre social. Ce dernier implique seulement une transformation, des penchants naturels qui ne sont plus niés mais orientés et déviés. C'est pourquoi Mandeville défend ces deux principes de l'ordre social : les principes de « travestissement » et « d'intégration ». L'abandon de l'état de nature, induit l'hypothèse d'une adéquation première entre l'individu comme nature et la possibilité d'intégration sociale. Produire l'harmonie des passions, c'est aller au delà du visage qu'elle offre vers ce qui est caché, c'est aller jusqu'à mettre à jour la partie invisible de l'homme. Il s'agit de détecter les inconsistances ou les fraudes par lesquelles nous nous « leurrions nous-mêmes ». Ce qui explique la différence entre l'homme sauvage et l'homme

³⁷ Ibid , P.38.

³⁸ Ibid.

civilisé : le premier laisse paraître ses passions, c'est-à-dire sa nature, le second les cache. À l'état de nature, les passions s'expriment sans ambiguïté dans leurs symptômes, alors que la civilisation exige non seulement leur dissimulation mais encore leur travestissement, et la substitution de symptômes artificiels aux symptômes naturels.

Dans le dialogue numéro cinq de la deuxième partie de *La Fable*, Mandeville, en définissant l'homme sauvage, pense qu'à l'état de nature, il n'y a que quelques petites familles vivant indépendantes les unes des autres. L'état de nature ne connaît ni vice, ni vertu. Les deux naîtront plus tard dans la société civile : si c'est la culture qui traduit les vices, ce sont ses sublimes stratagèmes qui introduisent les vertus. Ces dernières, naissent d'abord sous la forme des fausses vertus. «Ce n'est pas de vertu à rigoureusement parler qu'ont besoin les cités pour asseoir leur stabilité et accroître leur opulence, c'est d'un usage astucieux des passions qui peut les conduire non seulement à se déguiser, mais à se dissimuler³⁹». En effet, la société civile civilise les hommes mais ne les moralise pas. Pour cela, il suffit de jouer habituellement sur leur peur, leur envie et leur orgueil. L'homme de Mandeville devient un animal social non pas par son désir de compagnie, son bon naturel, sa pitié, son affabilité⁴⁰. Il devient sociable en vivant avec les autres en société⁴¹. Rien ne servirait de faire appel au contrat comme chez Hobbes. Le contrat, loin de pouvoir fonder la société, suppose déjà l'existence de la société. C'est de l'amour que l'homme porte à lui-même que viennent son attitude et son perpétuel désir d'améliorer sa condition, qui sont des mobiles suffisants pour lui faire aimer la société, étant donné la condition nécessiteuse et impuissante de sa nature. L'auteur de *La Fable* marque ainsi trois étapes dans sa reconstruction hypothétique de la société : l'association des hommes entre eux ne se fait que par la présence d'un danger commun. Ce danger amène les familles à s'unir les unes avec les autres. L'écriture est le dernier pas vers la société civile.

Avec la société civile, les institutions les plus importantes seront vite acquises, et d'abord la propriété. L'amour de la paix naîtra. Ce dernier est acquis et non comme chez Hobbes l'objet d'une loi naturelle. Avant de parvenir à l'amour de la paix, Mandeville distingue l'amour de soi et l'amour propre. Il fait de l'amour de soi, comme souci de la préservation, la source ultime de toutes les passions⁴². Les conduites animées par l'orgueil sans masque de l'amour propre ne peuvent s'exposer indéfiniment, sous peine de

³⁹Carrive, P, *La philosophie des passions chez Bernard Mandeville*, Paris, Vrin, 1980. P. 201.

⁴⁰*Fable*, I, IV.

⁴¹*Fable* II, P.211.

⁴²*Fable*, I, P. 67.

désapprobation publique de plus en plus forte. Il faut alors que l'individu les dissimule en agissant conformément à la vertu et en laissant croire que ses actions découlent d'autres intentions, plus vertueuses. L'homme parfait est celui qui parvient à cacher ses défauts et qui sait prendre le masque de la vertu : personne ne doit paraître ce qu'il est sauf à coïncider avec les usages. Pour Mandeville, « la vertu nous ordonne de soumettre nos appétits, mais la bonne éducation exige seulement que nous les dissimulions⁴³ ». La vertu sociale est donc une vertu simulée, qui est seulement le résultat de l'avantage qu'une passion prend sur une autre. De ce point de vue, la politesse est une forme de l'« auto-organisation » des intérêts individuels. Par conséquent, la théorie de l'autorisation Hobbesienne se trouve remplacée, par une théorie « d'auto-organisation ». Le pacte volontaire de *Hobbes* sera remplacé par un acte involontaire chez Mandeville, parce qu'il y a chez le sujet autre chose que son pouvoir d'artifice et d'engagement. Il y a l'intérêt, le besoin, et les passions qui les aiguïssent. Le principe relationnel entre les individus, ne passe plus par la volonté. Les hommes passent spontanément à la dissimulation et ainsi de suite à l'« auto-organisation » de leurs intérêts individuelles. En ce sens, le principe de relation entre les individus est le résultat des actes involontaires car le processus de la dissimulation de l'amour propre, se fait sans réflexion. C'est par degrés et à force de longueur de temps que les hommes entrent en relation spontanément⁴⁴. D'où la société mandevillienne n'est que le lien des intérêts et des besoins. En résumé, chez Hobbes comme chez Mandeville, penser les relations entre les individus sans tomber dans l'ordre d'une nature pré-établie se fait par deux moyens : pour Hobbes, il faut s'appuyer sur les volontés pour dépasser les individus et on obtient alors les diverses variations contractuelles ; pour Mandeville il faut tabler sur ce qui est dans le sujet et n'est pas la volonté tout en étant néanmoins l'expression de sa puissance individuelle et on obtient alors une autre forme de construction de la communauté sociale par le jeu des intérêts.

⁴³Ibid. P. 65

⁴⁴*Fable*, II, P. 120.

3 - Economie et société civile à l'âge moderne

3-1 Politique et économie

Les hommes ont commencé à mener une réflexion sur le sens de l'économie depuis les pensées de Socrate et les écrits de Platon. Avec Platon l'économie contient quelques chose de dangereux ou de menaçant pour la vie des hommes. Les hommes ne sont pas seulement contraints par la rareté à l'économie. Ils sont aussi poussés par un désir profond à vouloir toujours plus, à démultiplier sans fin leurs besoins et à accumuler sans cesse les richesses. Ils désirent plus encore la richesse que la vérité, la beauté ou le bien. Par ce désir, quelque chose de démesuré s'introduit dans la vie collective, ronge les institutions, défait les mœurs et précipite les sociétés les unes après les autres vers le grand malheur de la tyrannie et de l'anarchie. Avec Platon, le sens de l'économie nous entraîne, au-delà de l'éthique et de la politique, vers la religion ou la théologie. En se disputant sur des biens, des honneurs ou des pouvoirs et en discutant de ce qui est tenu alors pour juste et injuste en chaque circonstance, les hommes sont naturellement conduits vers la révélation progressive de leur destin. L'économie mène ainsi à la sagesse ou la vie divine par la politique ou l'éthique. Selon lui, tout est perdu, l'économie, la politique et l'éthique, mais aussi, lorsque l'économie se rabat sur elle-même, lorsque la discussion s'élève au dessus du plan des opinions et se transforme en technique des passions ou en science politique, lorsque la justice est coupée du bien et assimilée à une qualité institutionnelle ou un état psychologique et enfin lorsque le bien lui-même n'est plus défini dans une théologie par relation à Dieu, mais dans une anthropologie du désir. Platon définit la relation entre économie et politique à partir de cette confiance en l'esprit des hommes et dans la parole qui les réunit. C'est cette confiance en l'esprit que le philosophe met en scène dans le long dialogue qui constitue les dix livres de la République.

Hobbes corrige la conception économique de Platon. Pour l'auteur de Malmesbury, il ne faut pas mettre le hasard dans la main des dieux en condamnant le constructivisme humain. Il faut faire de Dieu le grand constructeur, dont l'art est donné naturellement aux hommes pour qu'ils construisent une cité céleste sur terre. Avec la théocratie, Hobbes propose une délimitation totale de l'économie. Ainsi il dépasse l'économie antique -qui fait de la consommation le premier acte économique- un usage réfléchi de l'homme par l'homme. L'économie devient le domaine de relation des hommes à la nature régie par la seule technique et sans fondement. C'est cette notion d'économie qui se trouve au fondement des sciences économiques de notre temps. Sous la perspective de la science économique, l'apport

de Locke serait plus important que l'apport de Hobbes. Locke introduit une idée nouvelle de propriété et de travail dans la considération des grandeurs économiques. La juste mesure dans la production, la consommation et la distribution des richesses se rapporte à une quantité de travail.

Pour Hobbes, à la différence de Locke, il est nécessaire de faire de la notion d'économie le problème central de la vie politique. Pour lui, les formes anciennes de l'économie rendent la politique invivable parce qu'elles mènent à la guerre. La société politique et la vie collective ne sont possibles qu'en modifiant radicalement les limites et le contenu de ces économies naturelles. Il faut vider l'économie ancienne des attentes et des besoins mutuels pour effacer à son tour les bases de la régulation morale. Il faut rejeter l'idée que le bien ou le mal peut venir autant de l'usage de l'homme par l'homme que de l'usage des choses. Il n'y a de bien que par les choses ou par l'Etat. Les hommes ne peuvent être rationnels et ne peuvent s'entendre dans des institutions construites qu'en vue de distribuer les choses qui viennent de la nature ou de l'Etat. C'est pourquoi l'économie moderne suppose l'Etat. Or, on ne peut passer d'une économie ancienne sous régulation morale à une économie moderne sous régulation naturelle qu'en passant par l'Etat de Hobbes. L'Etat de Hobbes est une construction des hommes. Il est un instrument artificiel ou technique au service d'une fin qui leur est commune. Il s'agit pour les hommes d'obtenir une sécurité et une paix inaccessible ; cette sécurité et cette paix sont l'effet d'une peur produite par l'Etat. Pour l'auteur du *Léviathan*, l'Etat se transforme en une machine mentale qui ressemble à un être mathématique ou géométrique. Cet Etat devient donc un ordre, un commandement où les hommes séparés les uns des autres par la transposition de leur peur naturelle en peur politique, sont libre de se consacrer au souci d'eux même. Chacun devient ce que le siècle suivant appelle « Homo-œconomicus ». Chacun, libéré de la crainte d'autrui, peut se consacrer à satisfaire au mieux son désir de vie. Il produit et consomme. Lorsqu'il entre en rapport avec les autres soit quand il travaille, soit quand il échange avec eux les produits ou fait circuler la monnaie, il le fait de l'extérieur de lui-même et sans engager son âme et ses passions. Se libérer de la peur des autres ou de la mort violente, c'est être délivré de toutes les passions qui conduisent à la guerre. Le changement du statut de l'individu permet à l'Etat de se transformer en une organisation économique. Dans le chapitre XXIV du *Léviathan*⁴⁵, Hobbes détermine la présence de l'économie dans la société politique et sous la puissance effrayante du souverain. La production, la distribution et la consommation de la République sont

⁴⁵ *Lév*, Chap. XXIV

comparables aux fonctions organiques de l'homme naturel⁴⁶. Avec Hobbes, l'économie est à l'abri d'un droit qui protège la propriété de chacun⁴⁷, et accorde aux hommes la liberté d'acheter de vendre, de conclure d'autres contrat les uns avec les autres, de choisir leur résidence, leur genre de nourriture, leur métier et d'éduquer leur enfants comme ils le jugent convenable⁴⁸. Ce droit n'autorise pas la liberté dans les relations de commerce extérieur et n'abandonne pas le privilège de l'instruction des jeunes et le privilège de l'entretien des pauvres. Avec ce droit, Hobbes nous trace une nouvelle forme de l'économie et de l'agent économique. Chacun consomme au mieux selon son intérêt et ses préférences, à l'abri du regard de l'autre et libéré de sa présence par l'interposition d'une machine de peur collective qui tient tous les hommes en respect⁴⁹. Avec cette nouvelle structure de l'économie et de l'agent économique, nous sommes séparés des sociétés traditionnelles par une révolution hobbesienne moderne. Une révolution qui dépasse la conception organiciste et téléologique des Grecs et les scolastiques avec leurs interprétations du juste prix, en proposant une nouvelle compréhension individualiste des rapports sociaux et économiques.

⁴⁶ Ibid. P. 261.

⁴⁷ Ibid. P. 353

⁴⁸ Ibid. P. 224.

⁴⁹ Ibid. P. 175.

Le XVII^e siècle est la période la plus féconde du développement des sciences. Ce siècle a donné la naissance à un grand nombre de génies : Descartes, Galilée, Corneille, Molière, Pascal, la Bruyère, Dryden, Bacon, Hobbes, Swift..... La sympathie de ce siècle pour les sciences, est le résultat des encouragements accordés directement aux savants par les princes. L'esprit humain a été agrandi, transformé et perfectionné. La physique, l'astronomie, et la chimie sont bien développés. Avec Descartes, Huygens et Newton, la physique est une application perpétuelle de la mathématique, et une explication universelle des choses au moyen des atomes et de la matière subtile ; la chimie s'occupe d'extraire, de dissocier, de dénombrer les éléments. Elle commence à entrevoir des rapports numériques dans les métamorphoses compliquées et infinies de la matière. Le progrès scientifique donne naissance à «la philosophie des sciences». La philosophie devient ainsi capable d'expliquer ce que les sciences peuvent impliquer du point de vue de la relation philosophique entre le monde et l'homme et d'expliquer tout ce qui put être présupposé d'un point de vue des catégories utiles à l'élaboration des théories scientifiques. Ces révolutions permettent aux penseurs d'élaborer une philosophie naturaliste. Le naturalisme n'est qu'une proclamation du règne de la physique. Il permet ainsi au politicien d'élaborer un naturalisme politique. Un naturalisme économique accompagne le naturalisme politique moderne. Avec le déclin de l'économie médiévale coïncide l'essor du mercantilisme, préformation du capitalisme. Une puissance économique apparaît, celle de l'argent, et avec elle une classe sociale nouvelle : la classe marchande, la bourgeoisie des villes, le mercantilisme est la phase nationaliste du capitalisme.

L'économie qualificative du moyen âge fait place à une économie quantitative dans laquelle les valeurs marchandes ou d'échange mesurées par l'argent, recouvrent et submergent les valeurs d'usage. L'économie libérale, qui proclamera au XVIII^e siècle le règne de cette nature des choses, et auquel va succéder, au XIX^e le matérialisme historique de l'école de Marx, n'est lui-même que le continuateur du mercantilisme de XVI^e et XVII^e siècle. Avec les économistes modernes, l'Europe connaît une nouvelle géographie politique. L'économie devient le domaine des relations des hommes à la nature régie par la seule technique et sans éthique. C'est cette notion d'économie qui se trouve au fondement des sciences économiques de notre temps.

La modernité de Hobbes consiste à faire de la notion d'économie le problème central de la vie politique. Les règles de construction de l'Etat imitent les règles ou les lois naturelles dont la forme est essentiellement mathématique. La connaissance la plus parfaite, aux yeux de Hobbes, n'est plus liée à une intuition ou à une contemplation d'idées ou d'essence divines, mais à une activité produite par l'esprit. Or la seule activité productive est l'activité de l'esprit dans les mathématiques et plus précisément dans les constructions géométriques. Les mathématiques prennent la place de la théologie; la science physique issue de Galilée reste pour Hobbes, une technique plus qu'une science, cela signifie que l'univers physique ou la matière ne relèvent pas de définitions conceptuelles, mais seulement de définitions d'usage instrumentales. Par opposition à l'incertitude de la connaissance physique, la connaissance de l'Etat est complète et parfaite; c'est pourquoi la nature de l'Etat peut être exposée dans une définition conceptuelle selon la méthode constructiviste illustrée par les mathématiques. C'est pour cette raison aussi que la politique devient une science. Or, cette science politique a pour objet l'organisation rationnelle de la vie collective ou de l'économie humaine. A l'ombre de l'Etat et de sa science du droit, la science économique devient pour la première fois une économie de méthode mathématique et la première des sciences humaines.

4 - Méthode et problématique de la recherche

Le dessein de notre recherche est de déterminer le statut de l'individu à l'intérieur de deux ordres économico-politiques différents : le premier est celui de Thomas Hobbes, le second est celui de Bernard Mandeville. C'est pourquoi je préfère renommer ma recherche « Essai d'individualisme économico-politique entre Hobbes et Mandeville ». C'est un essai qui étudie l'individu dans toutes les circonstances. Je consacre une première partie à déterminer l'individu particulier dans un état pré-politique, c'est l'individu naturel. Le premier chapitre de cette partie étudiera l'état de nature où l'homme commence sa première expérience individuelle avec son corps, le monde et les autres. On y déterminera le rapport naturel de l'individu avec son corps et ensuite avec ses passions. Le deuxième chapitre est consacré à étudier l'individu naturel en tant qu'un être de parole. Le troisième chapitre est une étude de la moralité chez les deux auteurs. J'examine l'individu naturel en tant qu'un être de droit et en tant qu'une substance guidée par des lois naturelles.

L'exposé du système selon lequel les deux auteurs reformulent l'ordre social, occupera la seconde partie. Je consacre le premier chapitre à la détermination de l'homme en tant qu'un individu social chez Hobbes. Je montre comment se fait le passage de l'individu rationnel à l'individu social. Je détermine le rôle de l'autorisation et de représentation pour maintenir le contrat et la souveraineté chez Hobbes. Puis je définie les lois civiles qui réorganisent la vie collective des individus. Le passage de la société civile à l'Etat me permet de définir l'individu économe et de déterminer ce que j'appelle théorie « économico-individualiste » chez Hobbes. Dans le deuxième chapitre, je montre le rôle de la dissimulation, de la simulation et de l'éducation pour dépasser le naturel vers le social. Puis, je délimite le fondement de la théorie qui règle les actions de l'individu économe chez Mandeville : c'est la théorie que j'appelle « économico-individualiste ». La dernière étape de la deuxième partie traite la position de Hobbes et Mandeville à l'égard du mercantilisme.

PROBLEMATIQUE

Comment peut-on déterminer l'individu à l'état pré-politique ? Comment ce dernier peut-il entretenir des rapports sociaux et économiques avec ses semblables ? Et comment une théorie « económico-individualiste » détermine son statut en tant qu'un individu économe ?

Première partie

HOBBS ET MANDEVILLE : PHILOSOPHIE NATURELLE

« Individualisme naturel, nominalisme et moralité »

Introduction

Avec la modernité, une nouvelle science politique et juridique se met à la recherche d'un état de nature, d'une nature humaine, d'un droit de nature, d'un individu, d'une raison, d'un empirisme, d'un nominalisme, d'un mécanisme, d'un matérialisme, d'un droit civil, d'un ordre artificiel, d'un ordre spontané, d'un naturalisme économique, de la richesse, de luxe, d'une souveraineté, de la propriété, d'un contrat, de la vertu, des vices, de l'éthique et de la religion... ; ces différents axes de recherche seront les éléments fondamentaux de ma problématique. Avec le naturalisme politique, l'État moderne reconnaît l'émergence d'un naturalisme économique. Avec le déclin de l'économie médiévale coïncide l'essor du mercantilisme, préformation du capitalisme. L'argent apparaît comme une puissance économique. L'économie qualitative du moyen-âge fait place à une économie quantitative dans laquelle les valeurs marchandes ou d'échanges, mesurées par l'argent, recouvrent et submergent les valeurs d'usage. L'économie libérale, qui proclamera au XVIII^e siècle le règne de cette « nature des choses » n'est lui-même que la continuation du mercantilisme de XVI^e et de XVII^e siècle. Ce n'est seulement pas le fondement de l'économie qui change, c'est le fondement de la philosophie : une philosophie physique vient d'apparaître de Galilée à Copernic. Avec une telle philosophie, est-ce vers la nature humaine que les recherches doivent s'orienter ? Comment peut-on reconnaître la nature ? Peut-on dire que la nature chercherait à se définir et à se déterminer à partir de la nouvelle physique⁵⁰ ? La philosophie devient-elle une science de la nature des choses et de la nature humaine ? Comment peut-on reconnaître cette nature humaine : par les passions ou par la raison ? Peut-on dire que la philosophie civile n'est déduite que d'une philosophie naturelle ? Peut-on renverser la relation entre vertu et vice ?

Dans la première partie de cette recherche, intitulée «Hobbes et Mandeville: philosophie naturelle », nous essayerons de résoudre des problématiques relatives à la philosophie naturelle. Dans un premier temps, nous analyserons l'état de nature et la

⁵⁰ Avec Aristote, le mot physique désigne la philosophie seconde tandis que l'objet de la philosophie première est l'être immuable et incorporel, l'objet de cette philosophie seconde est l'être mobile corporel en tant qu'il a en lui le principe de son mouvement ; la nature est cet objet même : le mouvement spontané de l'être vers son type, vers sa perfection, par opposition au mouvement mécanique qu'il reçoit du dehors par contrainte, et qui le viole. La nature est donc une tendance à une fin, c'est une intention. Elle consiste dans le dynamisme de l'être inclinant à la réalisation de ses puissances, évoluant vers son acte, son achèvement, sa perfection. Le domaine de cette physique est limité aux êtres corporels, mais son objet est le principe interne de ces êtres, leurs qualités leur formes ou essence définie par leur fin ; cette physique prend pour objet l'âme des choses ; elle suit les natures.

nature humaine. Dans un second temps, nous analyserons le nominalisme des deux auteurs. Et, enfin, nous étudierons le rapport entre moralité et individualité dans *Léviathan* et *La Fable*.

Chapitre 1 : Individualisme naturel

Introduction

Ce chapitre est une étude de l'état de nature et de la nature humaine chez Hobbes et Mandeville. En analysant l'état de nature, nous montrerons chez Hobbes son inexistence historique ; chez Mandeville son caractère évolutif. Ensuite, nous étudierons dans «l'homo-naturalis », l'origine de sa méchanceté et de sa crainte. Nous montrerons comment se fait le passage de l'individu naturel à l'individu social. Enfin, nous étudierons les phénomènes d'égalité et des différences individuelles. En étudiant la nature humaine, nous analyserons, dans un premier temps, la théorie de l'être. Dans un second temps, la théorie des passions. Nous chercherons à résoudre ces différentes problématiques : Comment peut-on déterminer les éléments fondamentaux des anthropologies Hobbesienne et Mandevillienne ? Celles-ci sont-elles individualiste ? Peut-on déduire de ces anthropologies un individualisme naturel spécifique ?

1- État de nature

1-1 Nature

Fiction méthodique ou orientation historique

L'état de nature est-il une fiction méthodique ou une orientation historique ? Quelles sont, les qualités particulières de l'état de nature ? Quel sens peut-on donner à cette nature ? Est-elle une essence idéale ? Est-elle un jeu aveugle d'appétit ? Est-elle un ordre mécanique de phénomènes ? La nature qui cherche à se définir, n'est-elle pas invitée à recevoir sa nouvelle détermination de la nouvelle physique moderne ? Quelle est la définition de l'homme naturel ? Est-il un « libre enfant » ou un « libre sauvage » ?

Pour Hobbes, l'état de nature constitue l'un des éléments centraux de la philosophie politique. Cet état est-il une fiction méthodologique ? Le tableau de l'état de nature, que Hobbes dresse dans le chapitre XIII du *Léviathan*, ne correspond à aucune situation historique donnée. Pour lui, l'état de nature est un modèle et, non un objet qui existe dans la réalité, comme le triangle dont parlent les mathématiciens. Il construit ce modèle pour comprendre la genèse de l'état civil et les conditions de son organisation. Hobbes rejette la conception aristotélicienne qui fait de l'homme un animal rationnel et politique. Pour lui, l'état de nature ne nous montre pas les hommes naturellement portés à vivre ensemble. D'où, l'Etat n'est pas inscrit dans la nature, comme chez Aristote. C'est un produit de l'art. La conception de l'état de nature montre l'importance d'une philosophie politique qui enseigne les vrais principes de cet art. Ces principes sont si nécessaires à la survie des hommes et à leur bien vivre. Pourtant que Hobbes affirme l'inexistence de l'état de nature, il estime toutefois que les indiens d'Amérique du Nord vivent encore, à son époque, dans une situation qui ressemble fort à l'état de nature. Dans ces sociétés, Hobbes remarque l'absence de gouvernement ; le mouvement des individus est libre. « Les passions des hommes ne sont pas des péchés, et pas d'avantage les actions qui en procèdent, aussi longtemps que ceux qui les accomplissent

n'aperçoivent aucune puissance qui les interdise. Aucune loi, en effet, ne peut être connue avant d'être promulguée ; ni promulguée, avant qu'on se soit entendu sur un législateur »⁵¹.

L'état de nature, qui n'a jamais universellement existé pour les individus physiques, est réel pour les individus moraux que sont les Etats. Cela nous permet de parler d'une conception « non-historique » et « empirique » de l'état de nature. En ce sens, Hobbes défend « l'inexistence historique » de l'état de nature. Par la fiction méthodique, l'état de nature « inexistante » est un état «apolitique ». C'est une hypothèse logique que l'auteur n'a pu énoncer qu'en faisant abstraction de la nature sociale de l'homme, acquise historiquement. En dépouillant successivement la société civile de certaines de ses caractéristiques, Hobbes arrive au pur état de nature. Il montre dans le chapitre XIII du *Léviathan* que dans l'état de nature, il n'y a aucune place pour l'industrie, ni pour l'agriculture, pas plus que pour l'habitation confortable, ni ou l'art⁵². La vie des hommes est solitaire, pauvre, grossière, et courte. Leur vie est difficile. Certains peuvent dominer et vivre une vie agréable, pendant que d'autres plus faibles, soumis, ne peuvent être qu'au service des premiers. Les actions des hommes naturelles sont-elles individuelles ?

De l'égalité naturelle « procède, chez chacun, l'espoir d'acquérir les choses qu'il désire. Et donc, chaque fois que deux hommes désirent la même chose dont ils ne peuvent pas jouir tous les deux, ils deviennent ennemis l'un l'autre ; et chacun, en vue de la fin qu'il se propose (à savoir, sa propre conservation), s'efforce de soumettre ou de tuer l'autre. C'est pourquoi, s'il n'existe rien de plus que la force d'un seul homme pour détourner celui qui songe à attaquer son voisin, on peut s'attendre, chaque fois que quelqu'un occupera un terrain présentant quelques avantages, qu'il l'aura ensemencé, qu'il y aura planté et bâti, à ce que d'autres, pourvus de forces unies, s'en viennent lui enlever, non seulement tout le fruit de son travail, mais même la vie ou la liberté (avant de subir à leur tour le même sort de la part d'un parti plus fort). Au sein d'une si grande crainte mutuelle entre les hommes, il n'existe pas pour qui que ce soit de meilleur moyen de se protéger que de prendre les devants : autrement dit, que chacun tente, par force et par ruse, de soumettre les autres, aussi longtemps qu'il

⁵¹ *Lév*, P.125-126.

⁵² « Dans une telle condition, il n'y a aucune place pour un labeur industriel, puisque celui-ci est sans fruit : donc, pas de culture du sol, pas de navigation, pas de construction commode, pas d'engins pour mouvoir ce qui réclame de grandes forces, pas de connaissance de la face de la terre, pas de calcul du temps, pas d'art, ni de société ; mais, ce qui est le plus grave, la crainte de la mort violente, un danger perpétuel et une vie humaine solitaire, indigente, digne des bêtes brutes, et brève. », *Lév*, trad. latin, P. 107 .

verra qu'il existe d'autres hommes dont il lui faut se méfier. Cela n'est pas plus que ne réclame sa conservation, et tout le monde, communément, l'admet⁵³ ».

Chez l'«Homo-naturalis», il n'existe, par nature, aucun plaisir, mais au contraire du désagrément. « Chacun, en effet, voudrait être estimé des autres autant qu'il s'estime lui-même, et au moindre signe d'indifférence, il s'efforce, autant qu'il l'ose (c'est-à-dire, là où il n'existe pas de puissance commune, autant que cela suffit pour que les gens s'entretuent), de se venger ; chacun ayant évidemment pour but d'arracher aux autres (et aussi aux spectateurs par l'exemple de la vengeance) une plus haute estime de lui-même⁵⁴ ». Dans l'état de nature, la condition des hommes est « la guerre de chacun contre chacun ... et le temps exempt de guerre est la paix »⁵⁵. L'«Homo-naturalis», n'a pour fin que d'enlever pour les plus faibles leurs terrains occupés présentant quelques avantages. Il tente même d'enlever au plus faible le fruit de son travail. Il reconstruit sa richesse pour se protéger de la mort violente. « En effet, parce qu'il existe des hommes qui, poussés par leurs audace⁵⁶ et leur désir de gloire, voudraient dominer le monde entier, si les autres (qui autrement se seraient contentés d'un territoire modique) n'accroissaient pas leur puissance en attaquant d'autres hommes, et se bornaient à s'efforcer de se défendre, eux et leurs biens, ils ne pourraient pas subsister longtemps. C'est pourquoi l'acquisition de la domination (dominium) par la force doit être permise à chacun, en tant que nécessaire à sa propre conservation »⁵⁷.

La conséquence de cette condition de guerre, est qu'il n'y existe pas de droit sur les choses, pas de propriété, pas de « mien », et de « tien », mais que cela est à chacun, qu'il a acquis, et aussi longtemps qu'il peut le conserver⁵⁸. La propriété, à l'état de nature, est équivalente à la « conservation le plus longtemps possible du bien acquis ». Les passions telles que la crainte de la mort violente, le désir des choses nécessaires au bien être et l'espoir de les obtenir par le travail, mènent l'« Homo-naturalis » à chercher la paix et la propriété. « La raison propose certaines clauses de paix, qui sont les lois naturelles⁵⁹ ». L'approche de Dockès⁶⁰ est intéressante en ce qu'elle veut substituer à notre lecture de Hobbes sous un angle théologico-politique, un point de vue économique-politique. A partir de cette approche, la peur

⁵³Ibid . P. 106

⁵⁴Ibid , P. 106-107

⁵⁵Ibid , P. 107

⁵⁶Traduction du mot animus

⁵⁷Lév . P. 106

⁵⁸Ibid . P. 109

⁵⁹Ibid .

⁶⁰Dockès, Op. Cit.

trouve une place dans la discipline de l'économie politique, auprès de l'économie politique du bien ou du pouvoir. Dans la pensée de Hobbes, la peur est celle de l'Autre. Elle est spéculaire, renvoyée en « miroir⁶¹ » comme dans « la théorie des jeux⁶² ». L'auteur du *Léviathan* a toujours mis la peur en avant. L'économie politique de la peur montre que la propriété et l'échange sont donc tout sauf naturels. Nous pensons qu'ils sont simplement, à l'état de nature, équivalents à la conservation le plus longtemps possible du bien acquis⁶³. Dans cet état, l'individu est totalement seul parmi ses semblables. Il est vicieux et capable de leur faire du mal. Il n'a aucune notion ni de la bonté, ni de la vertu ce qui empêche sa coordination spontanée avec eux. S'il se rassemble avec les autres, c'est seulement pour vivre en petites familles⁶⁴ et non pour construire des sociétés. Ce rassemblement leur permet de se rencontrer, de se parler, d'échanger et de s'agresser. Selon Pierre Manent, la description hobbesienne de l'état de nature permet « d'anéantir d'un seul coup les prétentions du républicanisme classique ou de la nature, comme celle de la religion chrétienne ou de la grâce : du premier en montrant que la nature est le récapitulé de tous les maux ; de la seconde en montrant que ces maux n'ont pas leur source dans le péché, mais dans la nécessité, et que donc ils n'appellent pas la guérison de la grâce mais celle de l'art. De ce mal absolu qui n'est pas un mal moral, va naître, grâce à un art nouveau, un bien nouveau, une nouvelle définition du bien politique⁶⁵ »

Mandeville fait, de la même façon que Hobbes, l'hypothèse de l'état de nature⁶⁶. Cependant, il élabore de façon originale ce concept. L'état de nature chez l'auteur de *La Fable* est d'abord le résultat d'une épuration. Pour y arriver, il faut faire abstraction de l'art, de l'éducation et de la grâce ou de toute connaissance du vrai Dieu. Dans la préface de la première partie de *La fable des abeilles*, il affirme que « ceux qui examinent la nature de l'homme, abstraction faite de l'artifice et de l'éducation, remarquent que ceux qui font de lui un animal sociable, ce n'est pas son désir d'être en compagnie, sa bonté, sa pitié, son amabilité et autres grâces et ornements extérieurs, mais que ce sont ces qualités les plus ignobles et les plus abominables qui constituent les talents les plus indispensables pour pouvoir vivre dans les sociétés les plus étendues et, selon le monde, les plus heureuses et les

⁶¹ Selon Dockès⁶¹ P. *Hobbes économie, politique et terreur*, Op. Cit. P. 71.

⁶² Ibid

⁶³ «À La conséquence de cette condition de guerre, est qu'il n'y existe pas de droit sur les choses, pas de propriété, pas de « mien », et de « tien », mais que cela est à chacun, qu'il acquit, et aussi longtemps qu'il peut le conserver », *Lév.* P. 109

⁶⁴ Ibid. P.173.

⁶⁵ Manent, P. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Op. Cit. P. 60

⁶⁶ *Fable I*, P. 33.

plus prospères»⁶⁷. Quand il parle des hommes, l'auteur confirme qu'il « ne parle ni des juifs ni des chrétiens, mais de l'homme pur dans l'état de nature et dans l'ignorance de la vraie divinité »⁶⁸. Dans la première et la deuxième partie de *La Fable*, lorsqu'il décrit les passions ou lorsqu'il cherche la définition de la société, l'état de nature est considéré comme une réalité historique qui existe encore dans l'histoire humaine. «La délicatesse de la peau de l'homme, la quantité de soins qu'il exige pendant des années entières pour être élevé, la constitution de ses mâchoires, ses dents égales, ses ongles plats, et leur petitesse, rendent peu probable que la nature l'ait fait pour rapine. C'est pour cela qu'il n'a pas une faim aussi dévorante que les bêtes de proie. Il n'est pas non plus aussi lascif que d'autres animaux qu'on appelle ainsi, et étant en outre fort appliqué à travailler pour subvenir à ses besoins, il ne peut avoir un appétit dominant qui ferait durer sa colère. Il faut par conséquent que ce soit un animal craintif »⁶⁹. Dans la deuxième partie de sa *Fable*, Mandeville ne met pas en question l'existence des sauvages⁷⁰. Dans l'état de nature probable⁷¹, il y a des sauvages qui n'ont pas l'usage de l'écriture et ne connaissent pas de gouvernement. Le sauvage est présenté comme un exposé à divers accidents et hasards. Pour conserver son existence, il doit confronter les bêtes sauvages. Lucrèce, Diodore de Sicile et plus tard Helvétius développeront profondément ce rapport de lutte entre l'homme et les bêtes sauvages.

Avec sa conception de l'état de nature, Mandeville ne nous trace pas un tableau noir d'une humanité solitaire, pauvre, sordide, animale et précaire comme chez Hobbes. L'intention de l'auteur de *La Fable*, n'est pas politique comme l'est le plus souvent celle des auteurs qui supposent ce concept d'état de nature. L'intention de Mandeville est philosophique. Il s'agit d'une recherche de vérité. L'état de nature n'est plus un concept empirique comme chez Hobbes. Il n'est pas contraire aux phases de l'humanité historiquement connues mais il se développe selon « une histoire naturelle »⁷². C'est un concept historique. «C'est une hypothèse de travail, qui se trouve vérifiée dans l'histoire »⁷³. L'état de nature « est, s'il est possible, politiquement plus neutre »⁷⁴. C'est un état en perpétuelle évolution. Pour P. Carrive, Mandeville nous présente une « conception naturaliste » de l'état de nature. Dans sa lettre de 1755, Adam Smith rapproche les

⁶⁷ *La Fable*. I, IV, Op. Cit.

⁶⁸ Ibid. P. 25-26.

⁶⁹ Ibid. P. 225-227.

⁷⁰ *Fable*, II, P. 222.

⁷¹ Ibid. P.283 « Nous parlons de ce qui s'est probablement passé et non de ce qui aurait pu se passer »

⁷² Selon Paulette Carrive, Op. Cit. P. 135.

⁷³ Carrive, P. Op. Cit, P131

⁷⁴ Ibid. P.134

conceptions de l'état de nature de Mandeville et de Rousseau. L'état misérable du premier devient heureux pour le second. Il pense que ces deux auteurs cherchent à nous faire comprendre que l'homme est dépourvu d'un instinct puissant qui le pousse à chercher la société. Chez ces deux auteurs, il y a une perfectibilité des talents et des arts. Il y a la pitié comme principe universelle, seulement qu'elle demeure chez Rousseau source de vertu.

Pour Mandeville, l'état de nature est une «conception qui ne se réfère ni à un âge d'or, ni à un idéal politique⁷⁵». Dans le sixième dialogue de *La Fable*, il est difficile, même impossible pour des hommes civilisés de se représenter un état naturel sauvage pour l'humanité⁷⁶. Pour obtenir la nature, il faut faire, selon Mandeville, une abstraction de l'acquis. Pour Hobbes, il y a une « condition naturelle » de l'humanité à laquelle on arrive en faisant abstraction non de la société mais seulement du pouvoir politique, ce qui fait qu'elle perdure dans l'état civil. Lorsqu'il s'agit d'établir les droits de la cité et les devoirs des citoyens, il ne faut pas dissoudre la cité, mais il faut bien la considérer comme si elle était dissoute. Il faut soustraire à l'État /Civitas / commonwelth / certaines propriétés. Les propriétés soustraites sont les droits et les devoirs. D'où l'état de nature de Hobbes est considéré comme le produit d'une dissolution hypothétique de l'État ou comme une annihilation de la cité qui consiste à faire abstraction de l'ensemble des relations juridiques qui lui sont propres et qui mettraient le lecteur face à la condition de l'homme dans sa nudité. Cette condition naturelle est définie comme l'absence d'un pouvoir coercitif, comme absence de discipline d'usage de la raison, de sécurité et de paix. C'est la dimension «non-historique» de l'état de nature chez l'auteur du *Léviathan*. Chez Mandeville l'état de nature se trouve vérifié dans l'histoire car le conatus de préservation, ne va pas pouvoir disparaître dans la société civile.

Peut-on vraiment ne pas trouver des exemples d'ordre historique de l'état de nature chez Hobbes ? A la fin du chapitre XIII, il donne quelques uns : on « pensera peut être qu'un tel temps n'a jamais existé, ni un état de guerre tel que celui-ci à savoir, la guerre de tous contre tous, donc l'état de nature »⁷⁷. Nous reprenons les trois exemples de Hobbes : Caïn et son frère Abel, les indiens d'Amérique et la guerre civile, pour comprendre la condition naturelle de l'humanité. « Mais on dirait que cette guerre de tous contre tous n'existe jamais. Eh quoi, Caïn n'a-t-il pas tué par envie son frère *Abel*, alors qu'il n'eut pas osé un tel forfait

⁷⁵ Ibid, p.135

⁷⁶ *Fable*, II, Dialogue VI.

⁷⁷ *Lév.* P. 125.

s'il avait alors existé une puissance commune capable d'en tirer vengeance ? Ne vit-on pas ainsi, de nos jours, dans beaucoup d'endroits ? Les américains, vivent ainsi, mis à part le fait qu'ils sont soumis aux lois du père au sein de petites familles dont la concorde est maintenue par la seule similitude des désirs. On peut aussi se rendre compte de ce que serait la vie d'hommes qui ne seraient soumis à aucune puissance, à partir de la vie de ceux qui sont en situation de guerre civile. Mais quoique ce temps ait pu ne jamais exister, où chacun était l'ennemi de chacun, les rois et les personnes détentrices du pouvoir suprême sont cependant en tout temps, ennemis les uns des autres, ils ne cessent en effet de se soupçonner les uns les autres, se faisant face comme des gladiateurs, pointant au dehors leur armes et leurs regards : je parle ici des forts et des garnisons placées aux frontières, et de l'espionnage clandestin en territoire ennemi, c'est bien là un état de guerre. Mais parce qu'il n'est pas possible de pouvoir autrement à la sauvegarde des sujets, il n'en résulte pas cette misère qui résulterait d'une entière liberté des particuliers».⁷⁸

Le premier exemple est tiré de l'Écriture. Le deuxième de la « littérature anthropologique »⁷⁹. Le troisième de l'histoire anglaise contemporaine. Étant donné que l'état de nature est la condition de guerre potentielle de tous contre tous, Hobbes utilise le premier exemple, celui de Caïn et Abel, pour frapper avec force l'imagination de son lecteur à partir d'un récit biblique. C'est un exemple qui apparaît comme extrêmement puissant du point de vue rhétorique⁸⁰. L'exemple de Caïn montre d'une manière tout à fait claire que la condition naturelle s'obtient en soustrayant au Commonwealth les lois civiles qui forment les contenus des obligations politiques des citoyens. Par un tel exemple, au-dessus des deux frères, il n'y a aucune autorité politique. Il existe seulement l'autorité parentale d'Adam qui s'avère inefficace.

On comprend ainsi que ces exemples sont des approximations différentes dont la fonction n'est pas de décrire le concept d'état de nature, mais plutôt de persuader le lecteur de la valeur politique de celui-ci. C'est une dimension rhétorique de l'état de nature⁸¹. « Je pense, si on le considère comme élément d'une entreprise rhétorique, au sens large du terme, son but était de persuader ses lecteurs qu'il était dans leur intérêt d'obéir à un pouvoir capable de les

⁷⁸ Lévi, P.108.

⁷⁹ Concept proposé par Pasquale Pasquino dans *Thomas Hobbes : la condition naturelle de l'humanité*, P.298.

⁸⁰ Raymond Polin fait allusion à l'exemple de Caïn dans le cadre d'une interprétation différente de l'état de nature, dans « *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* ». Paris, P.U.F. 1953

⁸¹ Sorel, parmi les interprètes contemporains qui a insisté sur cette dimension rhétorique de l'état de nature, thèse, 1986, P. 146-147, N° 3

protéger »⁸². D'où l'état de nature de Hobbes se caractérise par d'autres aspects : aspect rhétorique et aspect juridique. L'aspect juridique est lié à la conception de la liberté. On parle bien évidemment de la liberté absolue qui appartient à chaque sujet dans la condition naturelle. Cette condition naturelle de l'humanité apparaît comme tout à fait incapable de donner aux hommes la sûreté dont ils ont besoin pour la conservation de leur vie. D'où, l'état de nature n'est pas l'origine (logique ou historique) de l'état social, mais la condition d'incertitude absolue et d'annulation de droit à la préservation de soi qui doit nécessairement s'imposer aux hommes qui refusent d'obéir à la loi positive.

En résumant, la fiction méthodique de l'état de nature, chez Hobbes, suppose quatre dimensions essentielles de l'état de nature : « non-historique », « apolitique », « rhétorique » et « juridique ». L'état de nature est plus qu'une fiction méthodologique, c'est un danger qui menace tout corps politique. Le seul moyen d'échapper à la guerre de chacun contre chacun c'est l'instauration d'un Etat. Cependant, avec l'Etat, l'état de nature n'est pas banni à jamais⁸³. Le seul moyen d'empêcher le retour à l'état de nature, c'est l'éducation des hommes. C'est la tâche du philosophe de dégager les vrais principes de la philosophie politique et de les enseigner aux citoyens.

⁸²Sorel, Ibid.

⁸³On prend comme exemple la guerre civile anglaise

Guerre : logique, cause et conséquence

Pour Hobbes, l'état de nature se caractérise par l'absence de gouvernement commun. Chaque individu y est libre d'agir comme il l'entend. Dans cet état, rien n'empêche les individus de suivre leur inclination pour le pouvoir. Les différents individus entrent généralement en conflit les uns avec les autres. Hobbes insiste sur trois sources de conflit dans la nature humaines : la compétition, la défense et la gloire⁸⁴. « Aussi trouve-t-on dans la nature humaine trois principales causes de querelle, la compétition, la défense, la gloire : la première vise à la domination, la seconde à la sécurité, la troisième à la renommée. La première fait qu'on se bat pour un profit, la seconde, pour sauver sa vie, la troisième pour des riens : un mot, un rire, une opinion, ou n'importe quel ami, à notre nation, à notre état ou à notre nom »⁸⁵. Hobbes part donc du postulat que, dans l'état de nature, le pouvoir dont les individus disposent est assez également reparté entre chacun d'eux. Aucun individu n'est en mesure de s'imposer naturellement à tous les autres, mais tous courent un risque équivalent d'être la victime d'actes de violence. Le seul moyen de réduire ce risque consiste à accumuler toujours plus de pouvoir. Pourtant, cette accumulation individuelle se heurte à l'opposition des autres qui, dès qu'ils voient quelqu'un accumuler plus de pouvoir qu'ils n'en ont eux-mêmes, anticipent une potentielle agression et mènent une attaque préventive. Des trois causes de conflit mentionnées, le désir de gloire attire notre attention.

Dans le chapitre V du *Léviathan*, Hobbes définit la gloire comme une jubilation issue de l'image qu'on se fait de sa puissance et de ses attitudes ; l'image que la personne se fait d'elle-même étant conforme à la réalité⁸⁶. Par ailleurs, il distingue immédiatement gloire et vaine gloire quand l'opinion positive qu'un individu a de lui-même ne correspond à aucune réalité. « Mais si elle est fondée sur l'adulation des autres hommes, ou imaginée par la personne elle-même à cause de plaisir qui suit d'ordinaire les grandes actions, on l'appelle vaine gloire ou vanité. L'assurance en effet pousse à attaquer, ce que la vaine gloire ne saurait faire »⁸⁷. Dans les *Éléments de la loi*, Hobbes opposait les individus modérés aux individus que la vaine gloire anime. Selon lui, la méfiance générale et la peur réciproque naissent du fait que ceux que la vaine gloire anime désirent soumettre les plus modérés, qui, bien entendu s'y

⁸⁴ *Lév.* P.107.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ « La joie qui naît chez un homme de l'imagination de son propre pouvoir ou de sa propre vertu est une forme d'exultation de l'esprit qu'on nomme fierté (gloria) ; si elle est fondée sur l'expérience de ses propres actions, c'est la même chose que l'assurance ». *Lév.* P 54

⁸⁷ *Lév.* P. 54.

opposent. La vaine gloire de quelques-uns peut aussi provoquer la guerre de chacun contre chacun. A cela, viennent s'ajouter d'une part, le fait que les individus se comparent volontiers les uns aux autres et envient les qualités ou les biens que les autres possèdent, et d'autre part, le fait que deux ou plusieurs hommes désirent souvent le même objet, quand ce dernier ne peut en satisfaire qu'un seul. C'est pourquoi des conflits éclatent entre eux. Personne ne voulant se contenter de ce qu'il a, ou d'une part égale à celle des autres.

Quelle est la situation des hommes dans l'état de nature ? Vivent-ils heureux et peuvent-ils satisfaire leur désir de commodité ? En décrivant la situation des hommes dans l'état de nature, Hobbes suppose, dans le chapitre XIII du *Léviathan*⁸⁸, que « dans une telle condition, il n'y a pas de place pour un labeur industriel, puisque celui-ci est sans fruit : donc, pas de culture du sol, pas de navigation, pas de constructions commodes, pas d'engins pour mouvoir ce qui réclame de grandes forces, pas de connaissance de la face de la terre, pas de calcul de temps, pas d'arts, ni de société, mais ce qui est plus grave, la crainte de la mort violente, un danger perpétuel et une vie humaine solitaire, indigente, digne des bêtes brutes et brève »⁸⁹. Dans une telle situation, les actions humaines sont individuelles puisque chacun cherche pour lui seul les moyens de bien vivre. L'« homo-naturalis », guidé par le seul intérêt particulier, cherche plus de pouvoir que possible afin de s'assurer celui dont il dispose déjà, ainsi que les moyens de bien vivre. D'où l'inclination qui pousse les hommes à rechercher plus de pouvoir plutôt le contraire de ce qu'elle devait produire. Elle engendre un état de misère. Si chacun se met à rechercher autant de pouvoir que possible, personne ne peut bien vivre, et la vie de chacun demeure « solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale, et brève »⁹⁰. Pour bien vivre, il faut abandonner ou du moins restreindre, l'un ou l'autre des deux désirs. Le désir infini de pouvoir n'étant qu'un désir instrumental. La paix et l'ordre, sans lesquels il est impossible de bien vivre, ne peuvent être instaurés que si les individus font taire leur désir infini de pouvoir. Pour ce faire, il faut néanmoins que sa satisfaction devienne superflue, c'est-à-dire que les conditions du bien vivre soient garanties autrement. Aussi longtemps qu'une telle garantie n'existe pas, chacun est libre de rechercher et d'acquérir autant de pouvoir qu'il l'estime nécessaire pour assurer, sinon son bien vivre - car celui-ci est exclu dans l'état de nature - du moins sa simple survie. Nous supposons que le désir de bien vivre constitue le premier élément de la « théorie économico-individualiste » de Hobbes. La terre cultivée et les lieux d'habitation convenables - qui sont l'objet de la compétition et de la

⁸⁸Intitulé « *De la condition du genre humain pour ce qui touche au bonheur de la vie présente* », Lév, ibid.

⁸⁹ Ibid., Chap. VIII, P. 107.

⁹⁰ Ibid.

défiante- sont des éléments élémentaires d'une telle théorie. Dans l'état de nature, le lien relationnel, par l'échange ne peut se former tant que les obligations contractuelles n'ont pas de force ; donc, il n'y a ni échange, ni relation. Les actions humaines, guidées par la crainte de la mort ou par le désir du bien vivre, sont individuelles. En ce sens, le lien économique purement individuel à l'état de nature est sans force. Il prend cette force et devient effectif par la formation de l'État. « Et c'est précisément en ce point que les choses deviennent intéressantes pour l'économie »⁹¹. D'où le lien économique doit être fondé sur la propriété privée et l'échange, mais il faut que la propriété privée soit respectée et que les contrats tiennent. A l'état civil, l'échange n'est pas possible si les contrats sont encore sans forces ; ainsi c'est la force du lien contractuel qui fait la force du lien social. En ce sens, les contrats n'ayant force que grâce à l'État.

Dans *La fable des abeilles*, Mandeville s'efforce de définir l'« Homo-naturalis ». Ce dernier est un sauvage. Il est exposé à divers accidents et au hasard. Il se lutte contre les bêtes sauvages. Il croit que tout lui appartient. Il est l'homme le moins capable de vivre paisiblement avec son espèce. « C'est pour cette raison que dans l'état sauvage de nature les créatures les plus propres à vivre paisiblement ensemble en grand nombre sont celle qui ont le moins d'intelligence et qui ont le plus petit nombre d'appétits à satisfaire. Par conséquent aucune espèce animale n'est, sans le frein du gouvernement, moins capable de s'accorder longtemps en foules nombreuses que l'espèce humaine (...). Mais parce que c'est un animal d'un égoïsme et d'une obstination, aussi bien que d'une ruse extraordinaire, on peut bien le dompter par une force supérieure, mais il est impossible par la violence seule de le rendre traitable et de lui faire accepter les progrès dont il est capable »⁹². En effet, l'« Homo-naturalis », vit sans lien, sans dépendance et sans gouvernement. Il n'est pas doué de prévention, et il n'en tire pas de règle pour l'avenir. Il vit dans l'instant. La recherche de l'intérêt propre domine tous les actes des hommes sauvages. Leurs passions s'expriment sans travestissement. Toutes les passions et tout instinct de façon générale ont été donnés à tous les animaux pour quelques fins sages, tendant à la préservation et au bonheur d'eux même ou à leur espèce⁹³.

L'auteur de *La Fable* pense qu'il «est tout à fait indigne d'un philosophe de dire, comme Hobbes, que l'homme est né inapte à la société, et de ne pas en alléguer de meilleur

⁹¹ Dockés, P. Op. Cit. P.29.

⁹² *Fable I*, P.27

⁹³ *Fable II*, 235

raison que l'incapacité dont les enfants font montre sur ce point quand ils viennent au monde⁹⁴ ». L'homme est le plus sociable des animaux, ce que l'on peut voir par sa capacité supérieur à penser et à réfléchir, et par l'efficacité de ses mains et de ses doigts. Il ne faut pas aussi supposer en l'homme originel un désir de société, ou un amour pour son prochain. Mandeville suppose ainsi que « ceux qui examinent la nature de l'homme, abstraction faite de l'artifice et de l'éducation, remarquent que ce qui fait de lui un animal sociable, ce n'est pas son désir d'être en compagnie, sa bonté, sa pitié, son amabilité et autres grâces et ornements extérieurs, mais que ce sont ses qualités les plus ignobles et les plus abominables qui constituent les talents les plus indispensables pour pouvoir vivre dans les sociétés les plus étendues et, selon le monde, les plus heureuses et les plus prospères⁹⁵ ». L'homme, ne devrait pas être sociable. L'amour qu'il a pour son espèce n'est pas plus grand que chez les autres animaux⁹⁶. «Le raisonnement juste et les autres façons de procéder par ordre selon lesquels il le montre agissant, ne sont pas naturels à un sauvage. Chez un homme pareil, les passions sont nécessairement tumultueuses, sans cesse en train de se bousculer et de se suivre ; aucun homme naturel ne peut penser régulièrement ou poursuivre un dessein avec constance⁹⁷ ». Le prétendu amour de l'homme pour l'homme est un leurre. Il ne signifie que son habilité et son art pour former progressivement des multitudes. D'où, la société est un produit de l'art humain et de l'artifice.

Dans le sixième dialogue de la deuxième partie de *La Fable*, Mandeville affirme que « le second pas qui mène à la société, c'est le danger où sont les hommes de la part les uns des autres, et que nous devons à ce solide principe d'orgueil et d'ambition que tous les hommes possèdent de naissance. Différentes familles peuvent s'efforcer de vivre ensemble et être prêtes à s'unir dans le danger commun ; mais elles ne se servent pas à grand-chose les unes aux autres, lorsqu'il n'y a pas d'ennemi commun à combattre. Si on considère que la force, l'agilité et le courage seraient en pareil état les qualités les plus précieuses, et que de nombreuses familles ne sauraient vivre longtemps ensemble sans que certains, mû par le principe que je viens de dire, ne cherchent à acquérir la supériorité, cela fera nécessairement

⁹⁴ Ibid. P. 195.

⁹⁵ *Fable I*, V.

⁹⁶ *Fable II*, « L'amour, l'affection et la bienveillance que nous avons naturellement pour notre espèce ne sont pas plus grands que ceux que les autres créatures ont pour la leur ». P. 250

⁹⁷ Ibid. P.167

naître des querelles, où les plus faibles et les plus craintifs iront toujours, pour leur sécurité, se joindre à celui dont ils ont la meilleure opinion ⁹⁸».

Pour Mandeville, le danger commun peut faire associer les hommes. « C'est un danger où certainement les exposerait les bêtes sauvages, puisqu'on en trouve dans tous les pays inhabités et que les hommes viennent au monde sans défense. Ceci a souvent dû être une clause cruelle qui empêchait notre espèce⁹⁹ ». Et, c'est la nature qui pousse les hommes à propager comme elle les pousse à manger. « Un sauvage multiplie son espèce d'instinct, comme font les autres animaux, sans avoir davantage la pensée ou le dessein de conserver son espèce qu'un enfant nouveau-né n'en a de se maintenir en vie par l'action de téter¹⁰⁰ ».

Cléomène pense que « nous savons par la révélation que l'homme a été fait pour la société¹⁰¹ ». La nature ne connaît ni tâtonnement ni essais. Les œuvres de l'art humain sont boiteuses et défectueuses. Les hommes deviennent sociables en vivant ensemble en société. En-dehors de la société, les hommes suivent toujours leurs intérêts. « Par nature nous sommes si déraisonnablement attachés à notre intérêt, en toutes circonstance, qu'on peut être déterminés par lui, non seulement au détriment manifeste d'autrui, comme le montrent le septième et le huitième commandement, mais même contre sa conscience. Car personne n'a jamais en connaissance de cause porté un faux témoignage contre son prochain sans que ce fut pour quelque fin ; c'est cette fin, qu'elle puisse être, que j'appelle son intérêt¹⁰² ».

L'attitude à former des sociétés vient de l'amour que l'homme se porte à lui-même ; de l'espoir qu'il a d'en tirer le meilleur part possible ; de la multiplicité de ses désirs et des obstacles qu'il peut rencontrer lorsqu'il essaie de les satisfaire. Toutes les sociétés ne naissent pas des vertus aimables ni de l'attitude à aimer l'autre, mais elles ont leurs origine dans les besoins, les imperfections et la variété des appétits de chaque homme. « La colère, la convoitise et l'orgueil peuvent causer des maux innombrables dont il faut soigneusement se garder mais cela mis à part, les règlements à eux seuls qui sont nécessaires pour déjouer et prévenir les machinations et les intrigues de toutes sortes auxquelles la cupidité et l'envie poussent les hommes au détriment de leur prochain, sont en nombre presque infini. Si vous voulez vous convaincre de ces vérités, vous n'avez qu'à vous mettre pendant un ou deux mois

⁹⁸Ibid. P. 219

⁹⁹Ibid. P.191

¹⁰⁰Ibid. P.188

¹⁰¹Ibid. P.191

¹⁰²Ibid. P.225

à considérer et à examiner de très près tous les arts et toutes les sciences, tous les commerces, industries et occupations dont on fait profession et métier dans une ville comme Londres¹⁰³ ». Mandeville pense qu'il « faut bien du temps avant qu'on sache justement comprendre cette nature ; et c'est l'œuvre des siècles que de découvrir le véritable usage des passions et de faire naître un politicien qui sache faire que chaque infirmité des membres ajoute de la force au corps entier, et par une direction adroite changer les vices privés en biens publics¹⁰⁴ ». L'auteur de *La Fable* souligne aussi que la société va accroître les désirs, les besoins, les passions. Pour la satisfaction de ces besoins, elle va inventer les artifices. Il faut encore la peur sans laquelle aucune créature ne peut être gouvernée, et l'entendement sans lequel la peur est aveugle et imprévoyante.

Dans *Le Léviathan*, l'état de nature se concrétise par trois grandes idées : La première insiste sur le fait que l'homme n'est pas méchant par nature. Ce n'est pas la nature mais les conditions d'existence de l'état de nature qui le rendent méchant¹⁰⁵. La deuxième insiste sur la crainte comme étant la passion dominante de l'état de nature ; celle-ci, en devenant commune à tous les hommes devient l'origine de la société, et conduit l'homme à préférer l'état civil pour sa conservation et son bien être. La troisième insiste sur le pouvoir absolu comme le plus grand pouvoir. La société n'est, en effet, ni la somme des familles, ni la somme des individus, et cela parce qu'elle ne résulte pas d'une sociabilité inscrite dans le cœur de l'homme. Mandeville insiste fortement sur la spécificité de la société par rapport à la famille. Dès l'état de nature, il existe des familles pour qui la société apporte deux éléments essentiels: la docilité des enfants¹⁰⁶ et le langage¹⁰⁷.

Dans la reconstitution hypothétique de la société, Mandeville marque trois étapes : dans un premier temps, l'association des hommes entre eux ne devient nécessaire que par la présence d'un danger commun, et en premier lieu celui que représentent les bêtes sauvages. Dans un second temps, ce danger -où les hommes sont exposés les uns par les autres- amène les familles à s'unir les uns avec les autres. Dans un troisième temps, l'invention de l'écriture¹⁰⁸ permet l'apparition des lois écrites, et l'acquisition des institutions les plus importantes tel que la propriété. Mandeville écrit dans sa *Fable* que « le troisième et le dernier pas qui mène à la société, c'est l'invention des lettres. Aucune multitude ne peut vivre

¹⁰³ Ibid. P 263

¹⁰⁴ Ibid. P. 261.

¹⁰⁵ Ce que nous montrerons par la suite.

¹⁰⁶ C'est au sein de la famille que l'enfant devient gouvernable.

¹⁰⁷ Mandeville suppose en l'homme une faculté virtuelle de parler et de penser.

¹⁰⁸ *Fable* II. P. 315

en paix sans gouvernement; aucun gouvernement ne peut subsister sans loi; et aucune loi ne peut garder longtemps sa vigueur si les lois ne sont pénétrer fort avant dans la nature de l'homme¹⁰⁹».

¹⁰⁹ Ibid. P. 221.

1-2 Homo-naturalis

La tâche est de connaître l'homme tel qu'il se présente chez Hobbes et Mandeville. Cette connaissance est, à la fois, connaissance de la matière naturelle en lui, de ses pouvoirs et de ses passions. En ce sens, je montrerai que les deux auteurs fondent les préceptes et les fins de leur politique sur la connaissance de l'homme et de ses œuvres. J'étudierai, d'abord, la différence entre l'animal et l'homme. Ensuite, je chercherai l'origine de la méchanceté humaine. J'étudierai, enfin, le fondement de l'individualisme naturel et le passage du naturel au social.

Pour Hobbes, l'homme se connaît dans sa propre génération: on connaît son architecture de lui même par le déroulement de son œuvre : de l'homme de la nature au citoyen et au souverain, de la guerre de tous contre tous à la paix. L'homme Hobbesien n'est ni naturellement donné tout entier, ni par conséquent naturellement conservé. Il ne se conserve pas de lui même, car il pense la mort dans la crainte qu'il en a, et qui est le témoignage de sa faiblesse et de sa méchanceté. La solution raisonnable, qui est la fin de l'homme, c'est la sécurité et la paix. Mais cette fin doit être une œuvre de l'homme. Elle n'est pas une œuvre de la nature. L'homme naturel dépourvu de raison, capable de parler, doit, pour survivre, se faire raisonnable et établir autour de lui des œuvres et des institutions raisonnables. Pour Hobbes, cet acte est possible. Pour résoudre ses problèmes, « il n'est pas nécessaire d'être bon, ou généreux, ou courageux, ou pieux, il suffit de cette qualité que les modernes vont priser par-dessus tout : l'intelligence, la faculté de résoudre les problèmes ¹¹⁰ ». Les hommes de Hobbes deviennent intelligent quand ils sont forcés de l'être par la passion la plus dominante : la peur de la mort. On peut dire ainsi que la raison est le résultat de cette nécessité éprouvée et reconnue par la passion. La raison est donc « la faculté d'inventer des moyens ou de produire des effets(...). Ce que Hobbes a porté au jour, c'est que les hommes s'ils veulent être satisfaits, et comment ne le voudraient-ils pas, sont contraints à être intelligent ¹¹¹ ».

¹¹⁰ Manent, P. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Op.Cit. P. 61.

¹¹¹ Ibid.

L'homme et l'animal

Dans le *De Cive*¹¹², Hobbes affirme que les hommes naissent animaux et que nombreuses sont les affections qui nous sont commune avec le reste des animaux¹¹³. Avec cette nouvelle conception de l'homme, *Hobbes* s'est trouvé éloigné de la théorie cartésienne des animaux machines. Dans le *De Homine*¹¹⁴, Hobbes reprend les facultés et les passions communes à l'homme et à l'animal. Dans le premier chapitre de cet ouvrage, Hobbes expose les principes de la nutrition, de la circulation du sang, de la respiration et de la mort. Dans ce cadre, tout ce qui est dit sur l'homme vaut aussi bien pour lui que pour l'animal¹¹⁵.

Les différentes facultés qui assurent la force du corps, relèvent d'un mouvement vital, commun à tous les êtres vivants. Le second mouvement appelé mouvement animal appartient aussi bien à l'animal qu'à l'homme¹¹⁶. Pour Hobbes la volonté est l'expression du dernier des appétits dont la succession constitue la «délibération». Les bêtes possèdent, tout comme l'homme, un entendement, de même que des sens et une imagination. Cet entendement commun aux bêtes et aux hommes, consiste dans la forme particulière de l'imagination que produit en eux les mots et les autres signes volontaires. L'animal comme l'homme, est incorporé dans un système mécanique de signes excitateurs et de réaction. D'où Hobbes se trouve dans un monde métaphysique différent du monde cartésien et il semble n'avoir d'autre souci que de pousser à la limite les principes du mécanisme qu'il établit. Par contre, il existe en l'homme, par nature, des propriétés qui n'appartiennent qu'à lui seul tel que la raison et la passion¹¹⁷ ».

Dans le chapitre V de *Léviathan*, Hobbes ne fait pas d'opposition entre l'homme et l'animal. La raison n'est plus essentielle à la nature humaine. Dès qu'il entre dans les détails des analyses consacrées à la machine humaine, la parole demeure le privilège naturel et le spécifique de l'homme. Le *De Corpore*¹¹⁸ insiste encore sur le caractère arbitraire et humain

¹¹² *De Cive Op. Op. Cit.*

¹¹³ Ibid. chap I, art 32.

¹¹⁴ *De Homine ou Traité de l'homme*, Op. Cit.

¹¹⁵ «Quant à la génération de l'homme, elle s'effectue presque de la même manière que celle des plantes ». Ibid. Chap ,I ,art,4.

¹¹⁶ *Lév*, Chap, VI, P.49.

¹¹⁷ *Les Eléments du droit naturel et politique*, Op. Cit. P. XVII.

¹¹⁸ *De Corpore*, Op. Cit.

du choix des mots¹¹⁹. Hobbes tient à lier l'existence des mots à l'arbitraire d'un procédé par lequel l'homme les invente. Avec la capacité de parler, l'homme est le seul, entre tous les animaux de la terre, qui est l'auteur et l'artisan de lui-même. Il se caractérise aussi par la capacité de penser le futur et d'ordonner sa vie par rapport à lui. L'homme, qui n'est pas seulement mu par des passions qui le tiennent au présent, comme la faim, la soif, l'appétit sexuel, la colère, est capable de rechercher tous les effets futurs d'une cause présente¹²⁰. Le pouvoir de parler, d'inventer arbitrairement des noms et la faculté de penser l'avenir, se sont les deux pouvoirs qui se réunissent pour faire de l'homme un être vivant capable de se dégager du donné et du présent. Le don de la parole donne à l'homme et à la logique de ses discours un second privilège, grâce auquel il l'emporte d'une nouvelle façon sur tous les animaux. A l'aide des mots, il sera capable, en calculant les conséquences des mots, de s'élever à des règles générales. Cette connaissance par principe et par conséquences c'est la science¹²¹. « J'ai dit plus haut que l'homme l'emporte sur tous les autres animaux, en cela qu'il est naturellement enclin, lorsqu'il a pensé à une chose quelconque, à s'enquérir des conséquences de cette chose et de la manière dont il peut s'en servir. J'ajoute ici au second degré à cette supériorité, à savoir, qu'au moyen de consécution verbale il peut découvrir des règles générales, qu'on a coutume d'appeler théorèmes ou aphorismes ; en d'autres termes, qu'il peut compter, non seulement dans le domaine des nombres, mais aussi dans celui de toutes les autres choses qui peuvent s'ajouter ou se soustraire l'une à l'autre »¹²². D'où, on aperçoit que la raison n'est pas innée comme la sensation et la mémoire et « qu'on l'acquiert, non pas, comme la prudence, par la seule expérience, mais par une activité industrielle : à savoir, en premier lieu par une attribution appropriée des noms, ensuite en procédant selon une méthode correcte des noms aux propositions et des propositions aux syllogismes, jusqu'à ce qu'on arrive à la connaissance de toutes les consécutions de noms qui intéressent la science. Sensation et mémoire sont seulement une connaissance du fait ; mais la science est la connaissance des consécutions qui lient un fait à un autre. Par elle, on apprend à faire, à partir de ce qu'on peut faire maintenant, une autre chose semblable, si on le veut, en un autre temps. Car toutes les fois qu'on voit la naissance et les causes des effets, et comment ils sont

¹¹⁹ Chap, II, art,4.

¹²⁰ *Lév*, chap III, P .13.

¹²¹ *Ibid* . P. 44- 45.

¹²² *Ibid*.

engendrés, on apprend à produire des effets semblables aussi souvent que des causes semblables sont en notre pouvoir »¹²³.

Pour Hobbes, si beaucoup d'expérience est prudence, beaucoup de science est sagesse. Pour faire mieux apparaître la différence qui existe entre l'une et l'autre, Hobbes suppose un homme qui jouisse par nature d'une grande dextérité dans le maniement de ses armes, et un autre qui possède sans doute une égale dextérité, mais, en outre, une science acquise des armes, qui lui a parfaitement appris de quelle manière et en quelle partie du corps, en quelque position que ce soit, peut toucher l'adversaire ou être touché par lui. Les capacités de ces deux hommes sont dans le même rapport que la prudence et la science. Pour Hobbes, prudence et science « sont utiles, mais la seconde est infaillible. Quand à celui qui se confiant à la seule autorité des livres, suit en aveugle des aveugles, il est semblable à un homme qui se fie aux règles fausses de quelque maître d'escrime et qui, s'étant attaqué à un adversaire expérimenté, est soit tué, soit désarmé »¹²⁴. La science nous permet de surpasser les animaux. « Elle nous apporte tous les avantages utiles et agréables dont nous jouissons et dont se trouvaient privés les sauvages de l'Amérique ainsi que les premiers habitants de nos contrées ; de même que l'homme est seul capable de réaliser la construction de la science, tout comme lui seul est capable de parvenir à son fait. D'où les vérités consistent dans les paroles et non dans les réalités ; une vérité concerne une proposition, non pas un fait ; c'est pour cette raison, il n'y a de vérité que pour les êtres vivants qui usent d'un langage et qui ont été capable d'imposer des noms aux choses. Pour Hobbes, la science et la vérité ne sont jamais données à l'homme par nature, ils sont le produit d'une construction téléologique réalisée « par une activité industrielle »¹²⁵.

La nature ne donne pas aux hommes les disciplines et l'usage de la raison. Elle leur attribue les sens, la mémoire et la prudence. L'homme ne dispose donc pas d'une lumière naturelle, révélatrice des vérités et qui le distingue d'avec les animaux¹²⁶. « La lumière de l'esprit humain, c'est un discours clair, épuré au préalable par de justes définitions et purgé des ambiguïtés. La raison est la marche ; la méthode est le chemin vers la science ; et la fin de la science, c'est le bien des hommes. Quant aux métaphores et aux mots sans signification ou ambigus, ce sont des feux follets : celui qui les cultive erre parmi d'innombrables absurdités,

¹²³ Ibid. P.45.

¹²⁴ Ibid. P.47.

¹²⁵ Lév, P.45.

¹²⁶ Polin, R. Op. Cit. P. 12

dont l'issue est le conflit, la sédition ou le mépris »¹²⁷. On comprend donc, sous le nom de droite raison, que Hobbes n'entend ni une faculté infaillible, ni un faisceau de vérité première, mais l'acte propre de la ratiocination fondée sur des principes clairs, construite avec ordre, et dirigée vers l'utilité des hommes ou vers le dommage de certains d'entre eux. Dans le système nécessitarisme de Hobbes, on ne peut pas décrire le développement de la raison «comme une sorte de maturation fatale, selon une histoire humaine inéluctable»¹²⁸. Mais le chemin peut être le chemin de la science comme il peut être celui de l'absurdité ; car l'homme peut se tromper plus largement et plus périlleusement que n'importe quel autre animal.

Dans l'état de nature, ni la raison, ni l'instinct ne suffisent à guider et à protéger les hommes contre les difficultés de leur condition. Polin dans « *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* »¹²⁹, a montré comment l'auteur du *Léviathan* conçoit l'homme dépouillé de ses apanages traditionnels, droite raison, liberté, âme immortel, naît homme, mais maintient et construit son humanité parce qu'il parle avec les autres hommes et les comprend. Pour Hobbes, la crainte est la passion fondamentale de l'homme et de son humanité. La crainte fait de la relation entre l'homme et l'autre homme une relation de haine et de désaccord ; cela justifie, dans la nature humaine, les trois principales causes de discorde : la lutte, la défiance et la gloire. Comment peut-on décrire l'homme dans cette situation ? Est-il méchant par nature ? l'Homo-naturalis de Hobbes est-il «un libre enfant ». À la différence, celui de Mandeville est-il « un libre sauvage » ? Avant de résoudre ses problématiques j'examine d'abord la distinction de Mandeville entre l'homme et l'animal.

Mandeville affirme sans cesse «que la nature humaine depuis la chute d'Adam n'a jamais changé, et que sa force et ses défauts ont toujours été bien visibles (...) sans considération de siècle, de climat ou de la religion »¹³⁰. La nature reste toujours identique à elle-même. Les progrès même de l'homme sont inscrits dans cette identité de la nature humaine qui est innée. Mandeville défend cette innéité partout dans tous ses écrits, et affirme sans cesse que « la nature est et a toujours été la même »¹³¹. La nature humaine continue à être ce qu'elle a toujours été. Dans ce contexte, l'auteur affirme qu'«On n'a pas grand lieu de conjecturer un changement à venir tant que le monde durera »¹³². Dans la deuxième partie de sa *Fable*, il affirme « qu'il n'y a pas de différence entre la nature originale d'un sauvage et

¹²⁷ *Lév.* P. 46

¹²⁸ Polin, R. Op. Cit. P. 13.

¹²⁹ Ibid

¹³⁰ *Fable*, I, P.255.

¹³¹ Mandeville, B. *Traité des passions*, Op. Cit. P-P. 32,33.

¹³² *Fable* I, P.257

celle d'un civilisé »¹³³. L'identité de nature assure la continuité entre les deux états de l'humanité. L'hypothèse de l'état de nature permet chez Mandeville de faire la différence entre le sauvage et l'homme civilisé. Cléomène dans le cinquième dialogue affirme l'existence du sauvage. « La plupart des nations d'Europe ont trouvé dans plusieurs parties du monde des sauvages et des sauvagesses, qui ignoraient l'usage des lettres et chez qui on ne voyait ni règle ni gouvernement¹³⁴ ». Il cherche à déterminer le « portrait » du sauvage. « Chez un homme pareil, les passions sont nécessairement tumultueuses, sans cesse en train de se bousculer et se suivre; aucun homme naturel ne peut penser régulièrement ou poursuivre un dessein avec constance¹³⁵ ». Parmi les sauvages, il y a toujours une grande différence dans le degré auquel ils sont farouches ou paisibles. Pour Mandeville toutes les créatures y compris l'homme aiment naturellement leur progéniture tant que celle-ci est sans force. Mais les hommes sont beaucoup plus sujets à des malheurs dans l'état sauvage que dans la société.

Les sauvages n'étouffent pas les symptômes de leur crainte et de leurs désirs. Les passions s'expriment sans ambiguïté dans leurs symptômes, alors que la civilisation exige, non seulement leur dissimulation, mais encore leur travestissement, et la substitution de symptômes artificiels aux symptômes naturels. D'où « la nature de l'homme se lit (...) dans le sauvage que dans l'homme des cités »¹³⁶. Le sauvage se présente comme un exposé à divers accidents et hasards. Il croit que tout lui appartient. Plus, il est éloigné jeune de ses parents plus il devient agressif au-delà de tous les animaux. Il est le moins capable de vivre paisiblement avec son espèce¹³⁷. Si deux ou trois cents sauvages se rencontrent par hasard, ils n'établiront pas de société¹³⁸. Dans l'état de nature, il n'y a que quelques petites familles quand les enfants restent plus longtemps avec leur parents ; chacune de ces familles vit pour son compte et restent indépendantes les unes des autres. Le sauvage est doué plus d'entendement alors que l'animal reste « incurablement hostile à la société et plus obstinément attaché à sa liberté sauvage »¹³⁹. C'est pourquoi l'homme naturel de Mandeville n'est qu'un « libre sauvage ». Ce dernier vit sans lien, sans dépendance, sans gouvernement. Il vit dans l'instant tant qu'il n'est pas doué de prévention et ne tire pas des règles pour l'avenir.

¹³³ *Fable II*, P. 242.

¹³⁴ *Ibid.* P. 167

¹³⁵ *Ibid.* P. 167.

¹³⁶ Paulette Carrive, *Op. Cit.* P. 139

¹³⁷ *Fable I*, *Op. Cit.* P. 27

¹³⁸ *Fable II* 137

¹³⁹ *Ibid.* P. 358.

A l'état de nature, les alliances entre mères et enfants, ou entre frères et sœurs ne sont pas en elle-même contraires à la nature. Si les familles sauvages se trouvent dans un climat doux et favorable et s'agrandissent, elles ne connaîtraient jamais le processus de la paternité et de la maternité. Les enfants s'uniraient très jeune. La famille atteindrait très vite un nombre élargi de membres. Dans cet état, les enfants seraient considérés par leurs parents comme leurs propriétés¹⁴⁰. Certes, il peut y avoir de l'amour des parents pour leurs enfants, mais cet amour est vite suspendu si l'enfant se rebelle. La colère succède à l'amour. Mais quand le père frappe l'enfant, la pitié devant sa douleur surgit et l'amour revient. En ce sens, l'enfant sauvage craint et aime à la fois son père. Les deux passions, crainte et amour, jointes à l'estime pour sa supériorité constituent le respect. L'autorité du grand père est plus grande que celle du père ce qui explique le désir de domination de l'ancêtre pour gouverner sur cinq ou six générations de vassaux¹⁴¹.

Dans la reconstruction mandevillienne de la nature humaine, l'auteur pose un seul couple de sauvages appelé «premier couple» ou «couple sauvage» ou «paire de sauvage». Il y a donc un seul couple d'adultes à l'origine. Il y a une seule race humaine, et un seul langage, mais qui évolue à mesure que les hommes se sont écartés les uns des autres. Donc, Il ne faut pas supposer en l'homme originel un désir de société, ou un amour pour son prochain, ou une pitié active. L'amour que nous avons pour ceux de notre espèce n'est pas plus grand que chez les autres animaux.

Dans le cinquième dialogue, Cléomène affirme que «notre espèce est la seule qui soit si imbue d'elle-même qu'elle imagine que tout lui appartient. Le désir de domination est une conséquence infaillible de l'orgueil qui est commun à tous les hommes, et le marmot d'un sauvage la possède de naissance tout autant qu'un fils d'empereur¹⁴²». Il ajoute plus loin que «l'homme croit que lui appartient tout ce qu'il tient de la nature (...) chaque art et chaque invention sitôt que nous les connaissons sont notre droit et notre propriété (...) tous est à nous. Par tout cela on voit clairement que l'homme, qui naturellement se considère comme le centre de tout, a nécessairement, dans l'état de sauvage, une grande tendance et une forte inclination à considérer tout ce dont il jouit comme don dû, et tout ce à quoi il a mis la main comme son œuvre¹⁴³». C'est la nature qui pousse le sauvage à propager et à manger. «Un sauvage multiplie son espèce d'instinct, comme font les autres animaux, sans avoir davantage

¹⁴⁰ Ibid. P.169.

¹⁴¹ Ibid. P.171.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid. P.176

la pensée ou le dessein de conserver son espèce qu'un enfant nouveau-né n'en a de se maintenir en vie par l'action de téter¹⁴⁴».

Pour Mandeville, le premier motif qui fait associer les sauvages est « le danger commun que leur faisaient courir les bêtes féroces, aussi bien les bêtes rusées, qui guettaient leurs enfants et les animaux sans défense dont les hommes se servent pour leur propre usage, que les animaux hardis, qui attaquent ouvertement les hommes et les femmes adultes¹⁴⁵ ». La lutte contre les bêtes sauvages est obligatoire pour garder la vie des enfants et des adultes. Ce qui permet aux hommes de « tuer des dragons et de soumettre d'autres monstres¹⁴⁶ ». La force et la fureur prodigieuses qui se font voir chez certains animaux sauvages, et l'étonnant pouvoir qui est certainement caché dans d'autres à en juger par les différents poisons des créatures venimeuses, l'attaque, soudaine et inattendue, de serpents, et la variété de ceux-ci, la taille immense des crocodiles, la forme irrégulière et singulière qu'ont certains poissons, et les ailes qu'ont d'autres, tous ces phénomènes et tous ces actes éveillent la peur chez l'homme. En effet, la peur d'animaux terribles a donné naissance à l'idée d'animaux monstrueux qui n'ont jamais d'existence. De cette terreur des animaux témoignent les récits des prouesses des héros antiques ; le plus terrifiant étant le lion. Dans le cinquième dialogue, Cléomène confirme son admiration envers cet animal : « ce que j'admire, c'est sa fabrication, sa structure et sa rage, si justement proportionnées les unes aux autres. On observe dans tous les ouvrages de la nature un ordre, une symétrie, et une sagesse superlative, mais elle n'offre pas de machine où chaque partie réponde plus visiblement à la fin pour laquelle le tout a été formé¹⁴⁷ ». Cléomène ajoute que « dans des contrées au climat modéré, on n'a pas tant à craindre les lions, qui aiment les pays chauds, ou les ours qui aiment les pays froids, que les loups et les sangliers qui aiment les climats tempérés. Que les raisins ont été faits pour le vin, et l'homme pour la société, ce sont des vérités qui ne s'accomplissent pas dans chaque individu. Mais là il y a une majesté réelle empreinte sur chaque lion particulier et à la vue de laquelle les animaux les plus fiers se soumettent en tremblant. Quand on considère et qu'on examine ses griffes massives, leur taille, et la solidité élaborée avec laquelle elles sont fixées et attachées à cette patte prodigieuse, ses dents redoutables, la force de ses mâchoires, et la largeur de sa gueule tout aussi terrible, leur usage est évident. Mais quand on considère en outre la disposition des membres, la dureté de sa chair et de ses tendons, la solidité de ses os,

¹⁴⁴ Ibid. P.188.

¹⁴⁵ Ibid. P.191.

¹⁴⁶ Ibid. P.192

¹⁴⁷ Ibid. P.193.

supérieure à celle des autres animaux, et toute sa structure, en y ajoutant son agressivité perpétuelle, sa vitesse et son agilité quand il parcourt le désert en roides animaux ; quand nous considérons tout cela, il y aurait stupidité à ne pas discerner le dessein de la nature et à ne pas rester confondu devant l'habileté avec laquelle cette superbe créature a été conçue pour la guerre offensive et la conquête¹⁴⁸ ».

Horace se demande comment des hommes, si peu nombreux, ont trouvé moyen de se défendre, avant d'avoir des armes à feu, ou du moins des arcs et des flèches. Il se demande encore combien fallait-il d'hommes et de femmes nus pour résister à un seul couple de lions. Pour Cléomène, la supériorité de notre intelligence nous a donné l'avantage sur eux. Horace se demande encore « avant qu'ils eussent des armes, qu'est-ce que leur intelligence pouvait faire contre des lions, et qu'est-ce qui empêchait les bêtes féroces de dévorer les êtres humains dès leur naissance ? ¹⁴⁹ ». Cléomène pense que la résistance des hommes non armés n'est possible que s'ils s'unissent. Ainsi la providence a choisi le danger des bêtes féroces pour unir les hommes. La providence plante-elle dans l'homme l'amour pour son prochain ?

Cléomène voulait prouver que « puisque toutes les créatures choisissent d'instinct le degré de froid ou de chaud qui leur est le plus naturel, il y aurait assez de place dans le monde pour laisser l'homme multiplier son espèce pendant bien des siècles sans presque courir aucun risque d'être dévoré ou par des lions ou par des ours, et que l'homme le plus sauvage découvrirait ceci sans l'aide de sa raison. C'est ce que j'appelle l'œuvre de la providence, par quoi je veux dire l'inaltérable sagesse que met l'être suprême à disposer harmonieusement l'univers, la source de cette chaîne incompréhensible des causes d'où tous les événements indiscutablement dépendent ¹⁵⁰ ». Pour Cléomène, indépendamment du peu de vraisemblance de cette hypothèse, cela aurait conduit à une prolifération de la race humaine telle qu'elle aurait envahi toute la planète, et qu'elle aurait fait disparaître la variété des animaux que nous y voyons. Dans les nations peuplées, Cléomène constate que la guerre, les bêtes féroces, la pendaison, la noyade et cent accidents, réunis à la maladie et à tous ce qui l'accompagne, sont à peine de taille à lutter contre une seule faculté invisible que nous avons, et qui est l'instinct que possèdent les hommes de conserver leur espèce¹⁵¹. Il prouve à partir de cet exemple du poisson que la nature ne produit des nombres extraordinaires d'aucune espèce sans donner des

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Ibid. P.195.

¹⁵⁰ Ibid. P. 197.

¹⁵¹ Ibid. P.205.

moyens proportionnés de les détruire¹⁵². Ainsi, pour assurer la continuation de toutes les espèces, dans la variété infinie des créatures qu'offre notre globe, il est nécessaire que les moyens prévus pour leur destruction ne soient pas moins amples que ce qui a été fait pour leur génération. « C'est pourquoi la sollicitude que met la nature à fournir la mort et la destruction des animaux est visiblement plus grande que le soin qu'elle prend de les nourrir et les préserver ¹⁵³ ».

Pour Mandeville, c'est là le plan qui, à l'évidence, il a plu à la providence de suivre pour ordonner et disposer les choses dans l'univers. Si une telle affection est plantée dans l'esprit des hommes par instinct, il n'aurait pas pu s'élever parmi eux de querelles fatales ni de haine mortelle ; les hommes ne se seraient jamais montrés cruels les uns pour les autres et des guerres n'auraient pas existé. « Si la providence avait ordonné les choses de cette façon douce, (...) fort peu de sang humain, ou pas du tout, se serait trouvé répandu ¹⁵⁴ ». Horace suppose que si la terre est excessivement pleine d'habitants, la providence ne peut-elle pas envoyer plus souvent des pestes et des maladies . Cléomène répond: « sans aucune doute les hommes auraient pu naître avec l'instinct dont vous parlez ; mais si tel avait été le bon plaisir du créateur, une autre économie eût été le bon plaisir du terre été dès le commencement ordonnées d'une manière entièrement différente de la manière actuelle. Mais établir d'abord un système et ensuite le corriger quand il se révèle défectueux, c'est ce que fait une sagesse finie. Il appartient à la seule prudence humaine de corriger des défauts, de redresser ce qui a été mal fait, et de modifier des mesures que l'expérience montre aux hommes avoir été mal conçues. Mais la science de Dieu est parfaite de toute éternité. La sagesse infinie n'est pas sujette à des erreurs ou à des méprises ; aussi tous ces ouvrages sont-ils universellement bons, et toute chose est créée exactement comme il la veut. La solidité et la stabilité de ces lois et de ces conseils durent à jamais, et par conséquent ces résolutions sont aussi immuables que ces décrets sont éternels¹⁵⁵ ».

¹⁵² «La variété des insectes qu'on trouve dans les différentes parties du monde serait quelque chose d'incroyable pour qui n'a pas étudié cette question, et les différentes beautés qu'on remarque en eux sont quelque chose d'infini. Mais ni leur beauté ni leur variété ne sont plus étonnantes que le soin qu'a mis la nature à multiplier les procédés qui servent à les tuer ; et si l'attention et la vigilance que mettent les autres animaux à les détruire cessait tout d'un coup, en deux ans la plus grande partie de la terre qui nous appartient serait à eux et il y a bien des pays où les insectes seraient les seuls habitants ». *Fable II*, P.205

¹⁵³ Ibid. P. 205

¹⁵⁴ Ibid. P. 208.

¹⁵⁵ Ibid. P.210.

Méchanceté, liberté et crainte

Comment peut-on définir la méchanceté naturelle chez les deux auteurs ? Polin Raymond écrit, dans «*Politique, philosophie chez Thomas Hobbes*¹⁵⁶», que « la méchanceté de l'homme n'est pas une méchanceté qui naît d'une imperfection naturelle, les affections de l'âme qui viennent de la nature animale ne sont pas mauvaise par elles-mêmes ; ni un animal, ni un enfant ne peuvent être dit à bon droit méchants. (...) Par conséquent, l'homme, seul dans la nature, est capable d'être méchant, et non point par nature, mais par ses maladroits artifices. Nul n'est méchant, sinon volontairement¹⁵⁷ ». C'est à force de vouloir, non seulement se procurer une vie de contentement, mais encore se l'assurer pour l'avenir et jouir de la sécurité, que l'homme se précipite dans sa lutte pour la puissance et dans la guerre perpétuelle de tous contre tous. Dans l'état de nature, l'homme mène une vie plus misérable que les bêtes, torturé par l'angoisse de l'avenir et la crainte des méchants, tenaillé par le souci de sa gloire et l'envie de nuire. Il ne connaît d'autre félicité que la permanence de son insatisfaction.

Des nombreux critiques affirment que pour Hobbes les hommes sont méchants. L'état de nature est un état de guerre. Ce sont les lois et la formation de la société qui ont rendu l'homme meilleur. Rousseau, par exemple, accuse Hobbes de penser que l'homme n'a aucune notion de la bonté et de la vertu et qu'il est naturellement méchant et capable de faire le mal. Il s'appuie sur la citation hobbesienne qui définit le méchant homme comme un enfant robuste. Contrairement à ce que pense Rousseau, Hobbes ne croit pas au bon sauvage, et il ne suppose pas au même temps la méchanceté naturelle et originelle comme chez Machiavel¹⁵⁸. Pour Hobbes l'homme ne naît pas méchant. L'homme naturel est un enfant resté enfant. Cet enfant est incapable d'opposer la raison à ses appétits. Il est donc capable de faire le mal car il est robuste. Cet enfant robuste est ce que nous appelons « libre enfant ». Le « libre enfant » qui reste enfant ne peut pas être considéré comme méchant. Il n'est non plus mauvais car il est trop faible pour faire le mal. Contrairement au « libre enfant » de Hobbes, le « sauvage » de Mandeville est capable de raison d'où il connaît les lois de nature. Le sauvage est capable de raison. La raison lui vient naturellement avec l'âge adulte dans le cas du sauvage comme

¹⁵⁶ Polin, R. Op . Cit.

¹⁵⁷ Ibid. P. 15

¹⁵⁸ Pour Machiavel les hommes sont méchants et toujours prêt à montrer leurs méchancetés toutes les fois qu'ils en trouvent l'occasion.

du civilisé. Ce qui fait qu'on ne peut pas accepter la double équation sauvage égale enfant robuste égale méchant¹⁵⁹.

Pour l'auteur du *Léviathan*, «La méchanceté n'est autre chose que le défaut de raison en âge auquel elle a accoutumé de venir aux hommes »¹⁶⁰. La raison vient chez l'adulte naturellement et se renforce par l'expérience des dangers et infortunes passées ; mais elle doit être cultivée par l'instruction. L'enfant qui n'est pas méchant et non plus un sauvage, cherche à obtenir tout ce qu'il désire et à fuir tout ce qui lui paraît nuisible. Il veut tout immédiatement sans raisonner. Il fait le mal, non par vice ou par méchanceté innée. Ses actions sont produites par des appétits non réfléchis et pour une jouissance instantanée, non encadrée par l'expérience ni dominée par la raison. En ce sens, Hobbes ne croit ni au bon sauvage que la société, en le dénaturant, rendait vicieux, ni à la brute originelle que la civilisation ferait bonne. À l'état de nature, les hommes se comportent comme des loups, non parce qu'ils sont tels, mais parce qu'ils sont des êtres capables de raison. Cette raison les pousse à rechercher la paix. Elle les mène à l'état de guerre générale et les pousse à rechercher une solution en passant des pactes qui les conduisent à instituer l'Etat.

Dans les ouvrages antérieurs, du moins dans *Le Léviathan*, l'Homo-naturalis n'est pas pensé comme étant différent d'un bourgeois, d'un paysan ou d'un aristocrate anglais du XVIIe siècle. Depuis *Les Eléments of Law* et le *De Cive*, jusqu'au *Léviathan*, il y a une évolution de la pensée Hobbesienne en ce qui concerne l'homme de l'état de nature. Il est parti d'une conception où la méchanceté des hommes, à l'état de nature, jouait un rôle décisif dans l'état de guerre de chacun contre chacun à une conception qui met d'avantage l'accent sur la logique de la situation qui les pousse à se comporter comme si ils étaient méchants. Dans *Les Elements of law*, Hobbes parle des « arrogants ». « Ainsi, la plus grande partie des hommes sans aucune assurance d'avoir le dessus, néanmoins, soit par vanité, soit par des comparaisons, soit par passion, attaquent ceux qui sans cela seraient content d'être dans l'égalité nature »¹⁶¹. Ces arrogants ne sont pas nécessairement « méchants » mais pris dans la logique de l'état de nature et se surestimant¹⁶², ils n'hésitent pas à attaquer¹⁶³.

¹⁵⁹ Pour Rousseau l'enfant est bon, donc le sauvage aussi.

¹⁶⁰ *De Cive ou les fondements de la politique*, Trad. Samuel Sorbier, présentation par Raymond Polin, Paris, Sirey, 1981.p.73.

¹⁶¹ *Elément*, XIV, 5 , P. 178.

¹⁶² Une idée constante chez Hobbes.

¹⁶³ Les autres attaques aussi, mais après réflexion.

A l'état de nature, le premier des biens c'est la conservation de soi-même, le premier de tous les maux c'est la mort violente. La crainte mène à mettre la force à côté et fait appel à la reconnaissance d'un pouvoir¹⁶⁴. Hobbes n'entend pas par crainte la simple pensée et prévision d'un mal à venir. Elle est née d'un calcul rationnel. Elle détermine la situation à partir de laquelle chaque homme conclut raisonnablement à la paix. Pour arriver à la paix, l'homme doit obéir à un pouvoir commun et organiser sa propre défense en participant à un corps social dans le cadre d'une société. D'où la crainte est l'origine de tout rapport social entre les individus. Et, c'est grâce au langage que l'Etat, la société, le contrat, et même la paix peuvent exister. En effet, ce n'est pas la nature qui rend l'homme propre à la société, c'est la marque de l'artifice, c'est l'emploi de la force, sans lesquels aucune société humaine ne peut subsister.

Contrairement à Hobbes, l'« Homo-naturalis » de Mandeville est un « homme sauvage ». Ce sauvage est l'homme, qui, à l'état de nature, laisse paraître ses passions. Les passions qui s'expriment sans ambiguïté dans leurs symptômes¹⁶⁵, se dissimulent et se travestissent à l'état civil. Dans le cinquième dialogue de *La Fable* Cléomène affirme « qu'il existe des sauvages, cela est certain. La plupart des nations d'Europe ont trouvé dans plusieurs parties du monde des sauvages et des sauvagesses, qui ignoraient l'usage des lettres et chez qui on ne voyait ni règle, ni gouvernement (...) chez un homme pareil, les passions sont nécessairement tumultueuses, sans cesse en train de se bousculer et de se suivre ; aucun homme naturel ne peut penser régulièrement ou poursuivre un dessein avec constance ¹⁶⁶ ». Le sauvage de Mandeville est présenté à divers accidents et hasards. « Les hommes sont beaucoup plus sujets à des accidents et à des malheurs dans l'état sauvage que dans la société, par rapport à l'éducation de leurs petits ; aussi les enfants des sauvages sont-ils si souvent réduits à leurs propres ressources que c'est à peine s'ils se souviennent, une fois adultes, qu'ils ont eu des parents. Si ceci se produit trop tôt, et qu'ils soient abandonnés ou qu'ils se perdent avant d'avoir quatre ou cinq ans, ils périront ; ou bien ils mourront de besoin, ou bien ils seront dévorés par des animaux de proie, à moins que quelque autre créature ne prenne soin d'eux. Ceux de ces orphelins qui survivent, et qui deviennent très jeunes leurs propres

¹⁶⁴Dans le chapitre VI du *Léviathan*, Hobbes définit la crainte : « l'aversion avec la pensée d'un dommage prêt à s'ensuivre, c'est la crainte ». p. 52

¹⁶⁵En tant que médecin, Mandeville utilise le mot symptôme et on trouve le vocabulaire médical et scientifique partout dans la Fable.

¹⁶⁶*Fable*, II, P.167

maîtres, sont nécessairement, en arrivant à la maturité, beaucoup plus farouches que d'autres qui ont vécu de nombreuses années sous l'instruction de parents¹⁶⁷ ».

Cléomène pense que « le libre sauvage » veut prendre naturellement et sans beaucoup y penser tout ce sur quoi il pourrait mettre la main. C'est pourquoi ce sauvage tombe en désaccord et en querelle, avec les autres¹⁶⁸. Il vit sans lien, sans dépendance, et sans gouvernement. Le « libre sauvage », vit dans l'instant. Il n'est pas doué de prévention et ne tire jamais des règles pour l'avenir. « Dans l'état sauvage de la nature, l'homme multiplie son espèce beaucoup plus vite qu'il ne peut être permis dans une société réglée. Aucun garçon de quatorze ans ne serait longtemps sans femme s'il en pouvait trouver une, et aucune fille de douze ans ne serait intraitable si on le lui demandait, ou ne resterait longtemps sans soupirant, s'il y avait des hommes¹⁶⁹ ». D'où, il n'y a pas de prohibition de l'inceste ; les alliances entre mère et enfant, en outre frère et sœur ne sont pas contraires à la nature¹⁷⁰.

Pour Cléomène, l'« Homo-naturalis » est un être ignorant. « Il ne sait rien que ce que sa propre expérience lui a appris, n'est pas plus propre à gouverner qu'il n'est propre à enseigner les mathématiques ». Il aide ses enfants à avoir leur nourriture dès qu'il en serait capable. Il leur apprend comment et où l'obtenir. Les petits sauvages, au fur et à mesure qu'ils deviennent plus forts, s'efforcent d'imiter toutes les actions qu'ils voient faire par leurs parents. Les sauvages découvrent souvent des fautes dans l'ancienne façon de se conduire ; mais ils ne peuvent pas établir des règles pour le comportement à venir. « Le désir de domination est une conséquence infaillible de l'orgueil qui est commun à tous les hommes, et le marmot d'un sauvage la possède de naissance tout autant qu'un fils d'empereur. La bonne opinion que les hommes ont d'eux-mêmes leur fait non seulement revendiquer un droit sur leurs enfants, mais également imaginer qu'il ont une grande part de juridiction sur leurs petits-enfants (...) l'autorité à laquelle les parents prétendent sur leurs enfants n'a pas de fin¹⁷¹ ».

Dans le cinquième dialogue, Mandeville passe du sauvage à un « couple de sauvages »¹⁷². Il constate que « plus ce couple acquerrait de savoirs et de capacités de raisonner, plus leur souveraineté sur tous leurs descendants leur paraîtrait juste et

¹⁶⁷ Ibid. P.168

¹⁶⁸ *Fable*, II, P.168.

¹⁶⁹ *Fable* II, P.169

¹⁷⁰ *Fable* I, P.379.

¹⁷¹ Ibid. P.171.

¹⁷² Ibid. P. 172

indiscutable, quand même ils vivaient assez pour voir la cinquième ou la sixième génération¹⁷³». Pour Mandeville, les instincts particuliers d'un sauvage, ne s'acquièrent jamais par l'art ou par la discipline ; il les a dès sa naissance. Cléomène affirme encore que «tout le temps que les hommes sont ignorants de la vraie divinité et en même temps connaissent fort mal l'art de penser et de raisonner, la peur est la passion qui la première leur donne l'occasion d'avoir quelques lueurs d'un pouvoir invisible ; ensuite, à mesure qu'à force de pratiques et d'expériences ils deviendront plus experts et se perfectionneront dans leur travail du cerveau et l'exercice de leur faculté la plus haute, ces lueurs les conduiront à une connaissance certaine d'un être infini et éternel, dont la puissance et la sagesse leur apparaîtront toujours plus grands et plus prodigieux à mesure qu'ils avanceront eux-mêmes en savoir et en pénétration, quand bien même ces deux seraient amenés à un degré bien plus élevé que notre nature limitée ne pourra jamais atteindre¹⁷⁴».

Pour Mandeville, la peur est un motif de religion plus ancien que la reconnaissance. L'auteur présente l'exemple de l'homme naturel et sans instruction. Ce dernier ne soupçonne pas que la même cause qui lui fait du bien peut lui faire du mal. Dans tout ce qu'il fait pour se préserver, l'homme songe à éviter ce qui lui fait du mal, mais dans la jouissance de ce qui est agréable, ses pensées sont relâchées. Il ne pose pas de question ; mais au moment où il reçoit un mal, il se demande avec curiosité d'où ce mal provient, afin de le fuir. « Il fouillerait minutieusement et regarderait partout autour de lui, et (que) toutes ses recherches sur la terre étant vaines, il lèverait les yeux vers le ciel ¹⁷⁵ ». La cause invisible recherchée dans le ciel est selon Mandeville « une des premières pour lesquelles ils forgeraient un nom¹⁷⁶ ».

Pour comprendre notre nature, Cléomène montre que «nous avons plus de raisons d'exulter d'orgueil que de renforcer notre humilité¹⁷⁷». Il n'y a pas de différence entre la nature originelle d'un sauvage et celle d'un civilisé. Le sauvage et le civilisé sont nés sujets à la peur. « Les peuples les plus civilisés se sont montrés aussi sots et aussi ridicules dans le culte sacré que jamais sauvages ne pourraient l'être ; et les premiers ont souvent commis des cruautés calculées que les seconds n'auraient jamais imaginées¹⁷⁸ ». Pour appuyer son point

¹⁷³ Ibid. P.172.

¹⁷⁴ Ibid. P. 174

¹⁷⁵ Ibid. P. 177

¹⁷⁶ Ibid. P. 178.

¹⁷⁷ Ibid. P.179

¹⁷⁸ Ibid.

de vue Cléomène présente à Horace des exemples de « l'histoire de tous les siècles »¹⁷⁹. Chez Mandeville, il est sûr et certain que les cultes des dieux et la soumission des hommes au ciel procède toujours de la peur. Le mot religion et la peur de Dieu sont synonymes¹⁸⁰. Dans le cinquième dialogue de *La Fable*, Cléomène s'efforce de montrer que toute vraie religion est nécessairement révélée et ne pouvait entrer dans le monde que par un miracle. Il montre que tous les hommes possèdent la peur dès leur naissance. Elle est la première passion qui les pousse à la religion avant qu'ils ne reçoivent aucune instruction.

Cléomène se demande par la suite si nous pouvons croire « que notre sauvage, s'il n'avait jamais vu d'autres êtres humains que sa sauvage compagne et leur progéniture aurait jamais eu ces mêmes notions du juste et de l'injuste¹⁸¹ ». Il se demande encore, si nous pouvons croire « qu'il changerait la notion qu'il a de son droit à tout ce qu'il peut obtenir, ou qu'il aurait envers lui-même et sa progéniture d'autres sentiments que ceux que sa conduite manifestait quand il semblait agir presque entièrement par instinct¹⁸² ». Pour répondre à ces questions Cléomène examine la vie entière d'un homme et cherche à voir ce qui lui est le plus naturel. Le plus naturel chez le sauvage c'est le désir de supériorité ; une tendance à agir selon les notions raisonnables de juste et de l'injuste.

Dans le cinquième dialogue de *La Fable*, Mandeville cherche le motif qui fait pour la première fois s'associer les sauvages. La première chose qui pourrait faire s'associer les hommes, ce serait un danger commun, lequel unit les plus grands ennemis. C'est un danger où certainement les exposeraient les bêtes sauvages¹⁸³. Mais malgré la rage et la puissance des bêtes les plus féroces, Cléomène montre que les sauvages peuvent soutenir et multiplier leurs race grâce à leur nombre et aux armes acquises par leur industrie. Ils peuvent aussi mettre en fuite ou détruire toutes les bêtes féroces sans exception. Il montre encore, selon le plan de

¹⁷⁹ «Les carthaginois furent un peuple subit et prospère, une nation opulente et redoutable, et Hannibal avait à moitié conquis les Romains, qu'ils sacrifiaient encore à leurs idoles les enfants de leur aristocratie. (...) Alexandre Sévère, qui succéda à Héliogabale, fut un grand réformateur d'abus, et passa pour aussi bon prince que son prédécesseur en fut un mauvais. Il avait dans son palais un oratoire, un cabinet réservé pour ses dévotions privées, où il avait des images d'Apollonius de Thyane, d'Hyacinthe, d'Orphée, d'Abraham, de Jésus-Christ et d'autres dieux semblables.» Ibid. P.181.

¹⁸⁰ « Si c'était à l'origine par amour, comme ce l'est par peur, que les hommes avaient reconnu la divinité, la fourberie des imposteurs n'aurait pas pu exploiter cette passion, et toutes la familiarité qu'ils se vantaient d'avoir avec les dieux et les déesses leur aurait été inutile, si c'était par gratitude que les hommes avaient adoré les puissances immortelles, comme ils appelaient leurs idoles. » Ibid, P. 181.

¹⁸¹ Ibid. P. 184.

¹⁸² Ibid, P.185

¹⁸³ «Le danger couru pendant le jour hante parfois les hommes pendant la nuit avec une terreur accrue ; et avec les souvenirs des rêves il est facile de se forger des réalités ». Ibid. P.192

notre globe, c'est-à-dire selon le système de gouvernement par rapport aux êtres vivants qui habitent la terre, que la destruction d'animaux est aussi nécessaire que leur génération.

Pour Mandeville, « c'est à la mort en soi que nous avons par nature une aversion universelle¹⁸⁴ » ; mais tout le danger que les bêtes féroces font courir aux hommes disparaît entièrement dès qu'ils seraient civilisés et vivraient dans de grande société bien ordonnées. Pour Mandeville, ce ne sont pas les vertus animales, ni l'aptitude à aimer les autres, qui donnent la naissance à la société. Au contraire, une société naît des besoins, des imperfections et de la vanité des appétits.¹⁸⁵ La société n'est pas la somme des familles, ni la somme des individus, parce qu'elle ne résulte pas d'une sociabilité inscrite dans le cœur de l'homme. Comment rendre l'insociable sociable ? C'est-à-dire comment passer d'un homme seul, libre, sauvage et menacé par un danger commun, en premier celui qui représente les bêtes sauvages, à un homme social ? Chez Mandeville, pour que les hommes soient civilisés, il suffit de jouer habituellement sur leurs peurs, leurs envies et leurs orgueils. Dans *La fable des abeilles*, l'homme n'a pas besoin de conquérir ses passions, il suffit de les cacher. La vertu nous ordonne de soumettre nos appétits, mais la bonne éducation exige seulement à les dissimuler. Dans la remarque C¹⁸⁶, Mandeville montre comment on peut cacher l'orgueil et l'approuver en même temps. Selon P. Carrive, supporter une telle contrainte, c'est rendre «sociable l'insociable»¹⁸⁷. Comment peut-on expliquer cette contradiction ? Dans le passage de la nature à la culture, rien ne se perd. Il y a seulement des camouflages de certains signes de l'énergie passionnelle, qui s'invente des signes équivalents, des expressions d'autant plus efficaces qu'elles ne se sont pas prohibées. Celui qui cache ses passions n'est pas déjà vertueux, par contre il est vicieux. Car la société de Mandeville ne vit que des vices. Comment légitimer les vertus sociales si elles détruisent les passions qui constituent la vérité de l'homme ? Cela se fait par le jeu de la colère et de la peur, par contre, il faut jouer la peur contre la colère car autant la colère peut être utile à l'homme considéré comme créature isolée, autant elle peut être dangereuse dans la société. La peur est la seule passion utile à la paix et au repos de la société que possède l'homme¹⁸⁸. C'est dans la société que la peur s'avère le plus utile chez Mandeville et non comme chez Hobbes dans le passage de l'état de nature à l'état social. Rien ne civilise autant l'homme sauvage que sa peur. Elle le rend

¹⁸⁴ Ibid. P.202.

¹⁸⁵ *Fable I*. P. 399.

¹⁸⁶ Ibid. P.73.

¹⁸⁷ Carrive, P. Op. Cit, P.236.

¹⁸⁸ *Fable I*.P. 227.

gouvernable¹⁸⁹. Si la colère risque d'étouffer la peur, il faut la réprimer chez les hommes quand elle est dangereuse ou risque de l'être¹⁹⁰. Dans l'état de guerre, il faut défaire le tissu de la peur et de la colère et proposer une nouvelle vertu : le courage qui est artificiel et qui se présente comme une arme contre la crainte de la mort, il se substitue au «courage naturel» qui n'est pas une vertu, mais la simple victoire de la colère sur la peur¹⁹¹.

¹⁸⁹ *Fable* II P.204.

¹⁹⁰ *Fable* I .P.227.

¹⁹¹ Dans la Remarque R de la première partie de *La Fable* Mandeville écrit : « La seule passion donc que possèdent les hommes qui soit utile à la paix et à la tranquillité de la société, c'est la peur, et plus on excite celle-ci, plus les hommes seront tranquilles et disciplinés. Car si utile que soit la colère à l'homme isolé, la société n'en a nul besoin. Mais la nature étant toujours identique à elle-même, en formant les animaux elle produit tous les êtres aussi semblables à leurs parents que le permettent le lieu où elle les forme et les différentes influences qui s'exercent sur eux. C'est pourquoi tous les hommes, qu'ils soient nés à la cour ou dans les bois, sont sujets à la colère. Quand cette passion domine (ce qui arrive chez les personnes de toutes conditions) la totalité des peurs d'un homme donné, il connaît alors, et alors seulement, le vrai courage et se battra aussi hardiment qu'un lion ou qu'un tigre. Et je vais essayer de montrer que ce qu'on appelle en l'homme le courage, sans colère est quelques chose de factice et d'artificiel ». *Fable* I. P. 227

De l'individu naturel à l'individu social

Étudier le passage de l'individu naturel à l'individu social c'est définir, d'abord, selon Hobbes, l'individu « de pure nature » et l'individu « rationnel », ensuite la transformation de ce dernier en « un individu social ». Je signale tout d'abord que le terme individu n'est jamais employé par Hobbes de façon systématique qu'au sens philosophique ou sens politique. Les termes « des hommes », « des particuliers » et « des citoyens » sont le plus utilisés. Dans le *De Corpore*, Hobbes traite le problème technique de l'individuation. Un corps est un individu quand il est comparé avec lui-même dans le temps, et qu'il ne peut être trouvé différemment. Pour Hobbes l'individuation ne provient pas toujours de la matière seule ou de la forme seule. L'individuation nécessite les deux : matière et forme. Si le nom de l'objet est donné en fonction de l'unité de matière, l'individualité est fonction de l'unité de matière et non pas fonction des accidents. Si le nom de l'objet est donné en fonction d'une forme, il n'y aura d'individu qu'autant que cette forme durera : un homme sera dit le même homme si toutes ses actions et toutes ses pensées dérivent d'un seul et même principe, quels que soient les transformations que subit sa matière corporelle. Pour Hobbes, il existe des individus naturels et des individus sociaux. J'examinerai le passage des premiers aux seconds. Et je montrerai que les deux sortes d'individus constituent des corps autonomes et permanents car chacun constitue son propre principe et sa propre institution.

Hobbes : l'individu de «pure nature», « rationnel » et « social»

Pour Hobbes, il existe un individu naturel. D'abord, il est un être de mouvement. Il est fermé sur soi ; guidé par des actes égoïstes qui sont l'expression de la nature. Il n'a pas d'autres facultés que les sens. Dans l'état de nature, tous les hommes sont naturellement égaux. Le plus faible, par le corps ou l'esprit, est toujours assez fort pour mettre à mort le plus fort. Cela ne veut pas dire que Hobbes supprime toute différence et diversité naturelle entre les individus. Ce sont les passions qui conduisent aux différences naturelles des personnalités. La diversité des personnalités provient aussi bien de la différence des esprits que de la variété des habitudes, des expériences acquises, des situations sociales, de l'opinion que l'on a de soi-même ou des influences subies. Ces oppositions sont multiples et augmentent à cause des différentes formes de la gloire ; la gloire conduit tout individu à imaginer sa puissance et à la comparer à celle des autres. La diversité des passions et des forces différencie les hommes au sein de l'espèce humaine. Elle ne rompt ni l'homogénéité, ni l'égalité naturelle dans lesquelles les individus s'identifient.

A l'état de nature, les individus naturels vivent dans un état de guerre et de lutte pour se conserver. Ils constituent une multitude qui représente un état pré-social et pré-politique. C'est pourquoi, la notion d'individu « de pure nature », est incomplète¹⁹². La conception de l'individu de pure nature sera complétée par la raison. Ce dernier recommandera à l'individu de s'organiser avec les autres en un corps social. Dans le passage de l'individu naturel à l'individu rationnel, il s'agit simplement de se borner à « compléter » l'individu naturel, en lui faisant comprendre qu'il est dans son intérêt bien compris de se soumettre au souverain qui garantit les biens et les personnes. Passer de l'individu naturel à l'individu rationnel ne s'agit guerre de le dépasser ou de le transformer. La raison vient seulement pour encadrer ce qui est en lui de « pure nature » et développer son individualité. Le calcul raisonnable recommande donc à l'individu naturel de s'organiser avec les autres dans un corps social. Pour arriver à un individualisme « complet », il faut passer à un renoncement aux pouvoirs et aux facultés naturels dans le cadre d'un état civil. Dans un tel état, le bien particulier s'accorde avec le bien commun. Ce bien n'est que le moyen le plus raisonnable d'atteindre le bien des particuliers qui s'expriment en termes de propriété. Devenant un propriétaire, l'individu

¹⁹²Jaune, Lucien, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, P.U.F. 1986. L'auteur parle d'un individualisme illimité à l'état de nature.

naturel ou rationnel se transforme en individu social. C'est le calcul raisonnable qui permet aux individus de comprendre le bien commun et la route de leur bien propre.

Raymond Polin pense que « l'individu humain devenu individu social, parvient à la plus pleine expression de lui-même lorsqu'il reçoit des droits à titre de personne civile et lorsqu'il jouit de libertés à titre de citoyen¹⁹³ ». Dans cette perspective, nous montrerons que ce citoyen est un individu économe. En devenant un individu, l'homme se développe en même temps que se développe la personne publique, et, c'est la loi qui donne la mesure du bien public. Avec ces lois, la liberté individuelle est limitée par les appétits de la puissance souveraine. Le souverain favorise leur richesse en organisant le commerce, en procurant du travail et en interdisant le gaspillage. En fixant avec précision les biens dont chacun est propriétaire, il invite chacun au travail et écarte les discordes. Ainsi l'institution de la république n'a d'autre but que le bien des sujets¹⁹⁴. À partir du chapitre XXIII du *Léviathan*, Hobbes donne une nouvelle formule de l'individu : c'est l'homme économe qui tend à être absorbé dans la production commune du bien commun. On le voit déclarer dorénavant que l'abondance est liée au travail et à l'industrie. Les transferts de propriétés et la circulation de la richesse doivent être réglementés, la monnaie, qui mesure la valeur des biens meubles et immeubles, joue le rôle du sang nourricier à travers le corps de ce Léviathan, dont les colonies sont les enfants. La distribution des propriétés aux personnes privées, le souci de leur conservation, et de leur bien-être apparaissent comme des moyens d'exploiter les ressources naturelles. Les bonnes lois sont celles qui sont nécessaires au bien de l'Etat dans lequel il appartient au souverain de partager et de distribuer les biens. Le droit du propriétaire interdit l'usage de ses biens à tout autre sujet, mais il n'exclut pas le droit suprême du souverain, qui peut toujours user des biens de ses sujets et les redistribuer. Avec les activités économiques, la société civile se transforme en un Etat. Car dans la société civile, il n'y a pas de propriété absolue, hormis celle du souverain ; et, l'individu social n'est pas à lui même son propre principe. C'est l'Etat, qui le fait exister comme propriétaire et comme personne civile ; il devient un maître qui peut varier sans contrôle ses limites et ses droits. L'Etat se constitue lorsque l'individu social constitue avec ses semblables la personne publique. Cette personne est le peuple. Il est l'ensemble des individus du Commonwealth. Cette personne publique est douée d'une seule volonté qui est tenue, par un contrat passé entre tous les particuliers qui le composent, pour la volonté de tous. Le peuple, par cette unité, qui est plus qu'un

¹⁹³ Polin, R. Op .Cit.

¹⁹⁴ *De Cive*, chap. XIII.

consentement et qu'un accord, se transforme en un Commonwealth qui constitue une personne unique. Cette personne publique est l'Etat. En elle et par elle, tous les particuliers sont les sujets du souverain.

À l'Etat, chaque membre de cette personne unique devient un individu économe . Avec l'Etat, l'individu économe connaît son plus complet développement. Du contrat social naît l'homme économe et ainsi de suite jusqu'à l'Etat. Le contrat social est un pacte de chacun avec chacun «comme si chacun disait à chacun : je concède à cet homme ou à cette assemblée, mon autorité et mon droit de me gouverner moi même, à condition que toi aussi tu lui transmettes ton autorité et ton droit de te gouverner. Cela fait, cette multitude est une seule personne, qu'on appelle cité ou république¹⁹⁵». L'Etat n'existerait pas sans cette décision individuelle fondamentale. Dans l'Etat, l'« Homo-économus » entre en rapport avec un individu unique qu'est le souverain ; ce dernier est unique car il ne participe pas au contrat. Hobbes présente donc une autre forme d'individu celle du souverain. L'individualisme, par un acte de transcendance, fait passer l'individu naturel à l'état social puis à l'Etat ou République. Dans l'Etat, Hobbes donne à l'individu une autre forme : celle du souverain unique. Ce souverain réalise en sa personne l'unité du social et de l'individuel. L'individu social se transforme en citoyen. « Dans une Etat raisonnable, le bien du citoyen, c'est le bien du peuple. Le bien du peuple s'appelle le salut du peuple¹⁹⁶ ».

¹⁹⁵ *Léviathan*, Trad. Latin. P.142.

¹⁹⁶ Polin, R, Op. Cit . P. 126.

Mandeville : De l'individu naturel à l'individu économique-social

Nous avons déterminé, dans la philosophie Hobbesienne trois sortes essentielles d'individu : le naturel, le social et l'économe. Chez Mandeville on trouve presque la même classification. Sauf que l'individu naturel, chez l'auteur de *La Fable*, ne fait plus appel à la raison ; l'individu social est lui-même l'économe. Cela s'explique par le principe d'adaptation spontanée de l'individu à la nécessité de la production économique par un travail utile à autrui et répondant à quelques-uns de ses besoins.

Avec la société civile, le sauvage naturel de Mandeville devient un individu social. Il doit se mouvoir selon des vertus sociales telles que la chasteté, le courage, la charité...mais à ces vertus sociales, dès qu'on connaît l'origine, on aperçoit une condition nécessaire: il faut toujours qu'une passion soit en jeu. Une idée pure, une construction rationnelle sont impuissantes à les provoquer. L'étude des passions présente notre structure psychologique comme étant celle de tous les hommes de tous les temps. « La nature humaine, est toujours ce qu'elle a été pendant plusieurs milliers d'années et, par conséquent, il serait ridicule d'attendre quelque changement à l'avenir, tant que le monde subsistera ¹⁹⁷ ». En étudiant les passions, Mandeville montre comment de l'intérêt personnel, naissent les affections sociales, tout au moins les rudiments de sociabilité qui unissent les hommes les uns aux autres. Deux passions, la vanité et la honte, établissent une communication entre notre amour-propre et l'opinion d'autrui. Elles nous conduisent aussi à prendre souci du jugement de nos semblables et à chercher sans cesse à mériter leur estime.

Hobbes pense que l'intérêt personnel est le mobile essentiel de notre activité. Il considère les intérêts des individus groupés en société comme divergents, jusqu'au jour où la peur rend possible la constitution d'un pouvoir despotique qui paralyse en nous ces instincts antisociaux. Il donne aussi à l'intérêt une grande importance et établit, contrairement à Hobbes, que l'harmonie des intérêts est involontaire et objective, et résulte du seul entrelacement naturel de nos actes dans une société où règne la division du travail. Le principe de l'ordre spontané est dès lors établi sur la base solide de nos instincts permanents et profonds. Dans une société civile ce sont nos besoins qui nous font agir, et c'est grâce à eux que nous considérons les occupations les plus pénibles comme des plaisirs réels. Toujours poussé par l'intérêt personnel, l'individu, pour diminuer son effort, a recours à la division du

¹⁹⁷ *Fable*, P. 298.

travail. Il est amené à échanger, puisqu'il ne produit pas tout ce qui est nécessaire et a besoin des services d'autrui. Il lui faut donc s'adonner à un travail qui puisse être utile à autrui, répondre à quelques-uns de ses besoins. C'est en quoi réside le principe spontané d'adaptation de la production au besoin social qui est la somme des besoins individuels.

Pour Mandeville comme pour Hobbes, l'homme est donné dans l'état présocial comme individu, et comme un individu dépourvu de tous les mécanismes des passions que Mandeville pouvait observer chez les londoniens de son temps, y compris sans doute un développement d'orgueil. Pour Louis Dumont¹⁹⁸, l'homme de Mandeville est sociable grâce à ses qualités qui sont jugées négativement soit d'un point de vue moral strict comme les vices, soit, comme les besoins, d'un point de vue moral étendu qui voit en eux des imperfections, des inconvénients ; d'autre part l'homme est contraint à la société par le mode extérieur qui accumule des obstacles à l'affaire de la préservation de soi. Cherchant l'origine de la société, Mandeville a trouvé que la satisfaction des besoins matériels de l'homme est la seule raison pour laquelle les hommes vivent en société. Mandeville conçoit la société civile comme un corps politique sous gouvernement¹⁹⁹. Ce passage rappelle Hobbes dans tous les détails, sauf, dans *La Fable*, l'homme sous le gouvernement est devenu une créature disciplinée, qui peut trouver ses propres fins en travaillant pour d'autres. D'où, l'individu économe de Mandeville est identifié par le travail. Pour Hobbes, c'est le contrat qui permet de déterminer les premiers traits de l'individu économe. Pour Mandeville, l'homme, n'est pas naturellement sociable, mais seulement éduicable. Il apprend la sociabilité de la société elle-même au long des âges; cette éducation implique l'hypocrisie suite à l'égoïsme profond et universel des hommes. Mandeville présente une lecture simplifiée des forces motrices de l'économie : la consommation commande tout le reste, la diversité des besoins est la racine de la société et le luxe est une bénédiction parce qu'il pousse en avant la production des biens. La demande crée l'offre, et ainsi la demande crée le travailleur, c'est pourquoi le grand incendie de Londres n'est pas un mal parce qu'il a créé le travail pour les artisans. Pour conclure, le passage de l'individu naturel à l'individu social n'est plus entendu comme symboliquement marqué par une décision volontaire ou rationnelle. Il se construit par un effet de la nature. D'où on passe du principe d'autorisation Hobbesien au principe d'intégration.

¹⁹⁸Louis Dumont, *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1977.

¹⁹⁹*Fable*, I, P. 347

1-3 Égalité pré-politique et différence individuelle

Le chapitre XIII du *Léviathan*, intitulé « *De la condition du genre humain pour ce qui touche au bonheur de la vie présente* » (trad. latin)²⁰⁰, est consacré à déterminer la conception de l'égalité. Nous reprenons ce chapitre pour résoudre la problématique suivante : peut-on parler d'une égalité pré-politique chez Hobbes ? Et peut-on considérer qu'elle est dangereuse pour la vie collective ? Peut-on admettre que chez Mandeville l'égalité demeure une nécessité fondamentale à la vie collective ?

L'égalité de Hobbes est, d'abord, un fait physique. A cet égard, il fait un bon marché des variations individuelles. Égalité ne signifie pas identité, car même celui qui est plus faible par les muscles ou par l'esprit peut tuer son rival, s'il le faut, l'expérience l'égalise. Ce qui fait nier cette égalité, c'est seulement la conception vaine qu'a chacun de sa propre sagesse ; car chacun imagine qu'il en a plus que le voisin.

De cette égalité de capacité résulte une égalité de l'espoir d'atteindre nos fins »²⁰¹. Ainsi, « La nature a fait les hommes égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit »²⁰². « Quant aux facultés de l'esprit (..), j'y trouve entre les hommes une égalité plus parfaite encore que leur égalité de force. Car la prudence n'est que l'expérience, laquelle, en des intervalles de temps égaux, est également dispensée à tous les hommes pour les choses auxquelles ils s'appliquent également. »²⁰³. Cette faculté de l'esprit essentielle dans l'état de nature, est également répartie entre les hommes : elle vient de l'expérience, quel qu'en soit le type, qui est dispensée à tous également. Elle est finalement proportionnelle à la durée de vie. Il postule donc une double égalité entre les hommes : l'égalité des capacités et l'espoir égal pour tous de satisfaire leurs besoins. Les hommes sont donc égaux en droit et ils ont le même droit sur toutes choses ou être. Si deux hommes désirent une même chose que tous deux ne peuvent avoir, ils deviennent donc ennemis, et en poursuivant leur but, ils s'efforcent de se détruire ou de subjuguer l'un l'autre.

²⁰⁰ Dans la traduction anglaise le chapitre est intitulé « *De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère* », P.121-127

²⁰¹ *Lév*, P.122.

²⁰² *Ibid*.

²⁰³ *Ibid*. Chap. XIII

L'égalité ou la similitude des prétentions conduit le monde humain à sombrer inévitablement dans la guerre universelle. L'inclination à la paix se trouve dans certaines passions, comme la crainte de la mort, le désir de bien utile et de l'industrie pour les acquérir, cette inclination pousse les hommes à respecter les lois naturelles par des contrats. L'inégalité des pouvoirs conduit à une égalité de la crainte mutuelle devant la mort violente. Cette crainte dépend de l'égalité de tous les hommes, en partie de la réciproque volonté qu'ils ont de se nuire, « rivaux par leurs désirs, dominateurs par souci de gloire, tiraillés par la crainte, les hommes tombent dans la guerre de tous contre tous, car la crainte, qui finit par tout envelopper, déchaîne la violence par anticipation d'autrui, chacun prend les devants²⁰⁴ ». Il n'y pas une égalité effective en richesses et en pouvoirs : les aléas de la vie et ces différences de force et d'esprit modestes permettent à certains une emprise supérieure sur les biens et sur les hommes. Certains vont accumuler des pouvoirs, d'autres moins c'est pourquoi l'accumulation de puissance est instable et les alliances ne tiennent pas. Quand elles tiennent, les hommes passent à l'état social où il y a une inégalité en richesse et en pouvoir.

Macpherson²⁰⁵, dans *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, montre que l'auteur du *Léviathan* fonde un principe de droit ou d'obligation sur une constatation de fait. Pour Hobbes, au lieu de ne découvrir droit et obligation que dans une force extérieure à l'homme, il postule qu'ils ne sont que l'expression du besoin qui éprouve tout système mécanique humain de perpétuer le mouvement dont il est animé. Hobbes refuse de faire arbitrairement subir aux besoins humains des discriminations morales. Il considère que l'égalité des besoins ressentis par tous de perpétuer leur propre mouvement constitue la source suffisante du droit : c'est en cela que réside la révolution qu'il opère dans le domaine de la philosophie morale et la philosophie politique.

Dans le chapitre XIII du *Léviathan*, l'auteur pense que l'égalité des droits se manifeste dans l'espace et le temps par le jeu purement mécanique des forces qui se déploient, plus encore que pour la vie, pour la maîtrise et la domination. Maîtrise et domination sont donc les conditions qu'il faut réaliser pour pouvoir survivre. « Au sein d'une si grande crainte mutuelle entre les hommes, il n'existe pas pour qui que ce soit de meilleur moyen de se protéger que de prendre les devants : autrement dit, que chacun tente, par force et par ruse de soumettre tous

²⁰⁴ Malherbe, *Thomas Hobbes*, Op. Cit. P. 143,

²⁰⁵ Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, trad. Michel Fuchs, Paris, Gallimard, 1971.

les autres, aussi longtemps qu'il verra qu'il existe d'autres hommes dont il lui faut se méfier, cela n'est pas plus que ne réclame sa conservation, tout le monde, communément, l'admet. En effet, parce qu'il existe des hommes qui, poussés par leur audace et leur désir de gloire, voudraient dominer le monde entier, si les autres (...) n'accroissaient pas leur puissance en attaquant d'autres hommes, et se bornaient à s'efforcer de se défendre, eux et leurs biens, ils ne pourraient pas subsister longtemps. C'est pourquoi l'acquisition de domination par la force doit être permise à chacun, en tant que nécessaire à sa propre conservation»²⁰⁶.

Simone Goyard-Fabre, dans « *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes* », montre que l'égalité des droits est une inégalité de fait dans laquelle force fait droit. C'est le plus fort qui a toujours raison. Le droit de nature, antérieur à toute œuvre institutionnelle n'a aucune dimension morale. « En effet, la nature de guerre ne consiste pas dans le combat, mais dans un laps de temps durant lequel la volonté d'en appeler à la décision des armes est manifeste. Dans la nature de la guerre, comme dans celle du climat, il faut par conséquent considérer la durée : car de même qu'une seule averse ne fait pas un temps pluvieux, de même n'importe quelle bataille ne fait pas une guerre. Et le temps exempt de guerre et de paix»²⁰⁷. Si l'égalité naturelle et l'égalité en droit qui en découle sont à la base de l'état de guerre, avec l'institution de la cité, ils demeurent la source fondamentale d'une démocratie primitive. Les hommes inégaux entre eux, demeurent égaux par leur soumission absolue au souverain.

Nous avons montré que Hobbes reconnaît l'existence des différences entre les individus et affirme, en ce qui concerne la force physique, qu'il est faux de nier l'existence de différences. C'est l'égalité de puissance au maximum qui rend les différences de force négligeables²⁰⁸. De la même façon, nous avons montré que l'égalité des facultés de l'esprit s'établit sans nier les différences d'aptitudes intellectuelles ; et qu'entre l'égalité de fait méconnue et sa reconnaissance effective dans l'épreuve du péril se développe l'espace du conflit. « Si donc la nature a fait les hommes égaux, cette égalité doit être reconnue »²⁰⁹. L'égalité naturelle doit être donc reconnue comme un principe indépendant du fait. Or le passage de la guerre des intérêts à la paix ne peut se faire que par une reconnaissance de l'égalité qui devient une loi naturelle produite par la raison. « Les hommes considérés dans le

²⁰⁶ Lév, chap. XIII, P. 106

²⁰⁷ Ibid. P. 107

²⁰⁸ *De Cive*. P.162.

²⁰⁹ Lév, Chap XV, P. 127.

simple état de nature devraient reconnaître qu'il sont égaux entre eux »²¹⁰. Avec la neuvième loi de nature chacun reconnaisse l'autre comme son égal par nature. Cette loi peut apparaître comme une réfutation de la thèse d'Aristote selon laquelle certains hommes seraient nés pour commander d'autres pour servir. Chez Hobbes, la nature ne connaît pas de telle inégalité.

Contrairement à Rousseau -pour qui l'égalité est un droit à instaurer par la convention politique- l'égalité naturelle de Hobbes est pré-politique. D'où elle est ni positive, ni un idéal à atteindre par l'institution politique. En résumant, elle est négative et un don dangereux de la nature pour la paix civile. L'Etat va déplacer l'égalité devant la mort et limiter la liberté mais sans l'atteindre dans son essence. « Le Léviathan a pour fonction d'être le gardien de l'égalité. L'égalité primordiale des droits de tous les individus ainsi que l'égalité des moyens et des forces dont ils disposent pour se défendre les uns contre les autres »²¹¹. Peut-on accepter avec Mandeville une telle hypothèse ?

Les hommes de Hobbes sont égaux par nature. La nature a donné à chacun un droit sur toute chose pour conserver sa vie. Les droits égaux des hommes s'annulent dès qu'ils sont exercés par ceux même qui les détiennent. Le philosophe admet même que l'égalité des forces ou des droits devient en fait le droit du plus fort. Chacun s'efforçant, pour survivre, de détruire ou de dominer l'autre, cherchant à accumuler en lui le plus de puissance. Il aura donc recours, non seulement à toutes ses forces naturelles, mais aussi aux forces que, par sa raison technicienne, il est capable de construire. D'où l'égalité de Hobbes comme problématique posée a-politiquement, est dangereuse à la vie civile.

Chez Mandeville, la différence individuelle s'explique à partir de la théorie des tempéraments²¹². Les hommes sont différents les uns des autres selon les degrés de leurs passions. Ils possèdent des passions, mais elles ne sont pas toutes actualisées de même degré. Par exemple, dans leur lutte réciproque, certains dominant constamment, d'autres ont un triomphe épisodique. L'éducation, les connaissances, les circonstances, les distinguent les uns des autres. Pour Mandeville, l'éducation et le temps déploient les facultés qui sont en nous, et cela différemment selon les individus, qu'il s'agisse de l'agilité de la pensée ou des passions. L'éducation a un rôle aussi répressif. Elle nous invite à nous dissimuler à nous même et aux autres et à nous contraindre nous même. En effet, les passions sont plus au moins exprimées

²¹⁰ *Elément*, I, P. 142.

²¹¹ Angoulvent, Anne- Laure , *Hobbes et la morale politique*, texte imprimé, Paris, P. U. F, 1994. P 32

²¹² En utilisant le lexique médical, Mandeville parle des « constitutions » à la place des tempéraments.

selon nos instituteurs et l'intériorisation que nous faisons de leurs consignes. C'est l'échelle de degrés dans la répression des passions (plus précisément de l'orgueil) qui va constituer la jauge de l'individualité. Dans la Remarque C de *La Fable*, la honte présuppose l'orgueil. L'inverse de la honte est l'orgueil. La honte comme une réflexion pénible sur notre indignité, est inscrite dans notre nature. Elle est une réalité douloureuse à partir de laquelle pourront jouer les instituteurs de peuple pour créer l'imaginaire de l'homme ou du déshonneur²¹³. La honte, est avec l'honneur, la première chose qu'enseignent aux hommes les sages et les chefs. Elle est le fondement de la société. « On ne saurait croire à quel point la honte est ingrédient nécessaire pour nous rendre sociable. C'est une fragilité dans notre nature ; cependant le bonheur des relations humaines en dépend, et il n'y aurait pas de société polie si l'humanité dans son ensemble n'y était sujette »²¹⁴. La honte mène donc à « étouffer nos appétits et cacher les sentiments réels de notre cœur devant les autres »²¹⁵.

L'éducation mène ainsi l'individu à cacher aux autres ses passions et leurs symptômes. Elle le pousse à paraître au dehors autre chose que ce qu'il sent au dedans. Elle l'oblige à dissimuler l'ensemble des appétits naturels ; ce qui explique pourquoi il faut cacher les passions, flatter l'orgueil et l'égoïsme des autres et cacher les nôtres de façon judicieuse et habile²¹⁶. En ce sens l'individu naturel se transforme à un « parfait gentilhomme ». Ce dernier est capable de cacher ses imperfections et prendre les masques des vertus qui naissent d'abord sous formes de fausses vertus. « Ce n'est pas de vertu à rigoureusement parler qu'ont besoin les cités pour asseoir leur stabilité et accroître leur opulence, c'est d'un usage astucieux des passions qui peut les conduire non seulement à se déguiser, mais à se dissimuler »²¹⁷. Selon Mandeville, « aucune société n'a pu naître des vertus aimables ni de l'aptitude à aimer de l'homme, mais au contraire, il faut que toutes elles aient eu leurs origine dans ses besoins, ses imperfections et la variété de ses appétits »²¹⁸, étant bien compris que dès l'état de nature, la vanité accroît les désirs, rien ne servirait à faire appel au contrat. « Les hommes sauvages finiraient par avoir assez d'expérience et de connaissance pour faire des contrats, mais dans

²¹³ *Fable I*, P. 53.

²¹⁴ *Ibid.* P. 58.

²¹⁵ *Fable I*, p 58.

²¹⁶ *Ibid.* P. 69.

²¹⁷ Paulette Carrive, *Op. Cit.* P. 201.

²¹⁸ *Fable I*, 399.

un tel état d'inculture, personne ne respecterait un contrat plus longtemps que son intérêt ne durerait »²¹⁹, car seul l'intérêt passager en serait la source.

Pour Mandeville, interdire les passions à l'état de nature est impossible, on ne peut que les dissimuler, on reviendra sur ce sujet dans le deuxième chapitre. Pour Hobbes la crainte conduit à la reconnaissance des passions d'autrui et au même temps les éloigne les uns des autres. La gloire les rapproche en les rendant solidaires de leur jugement réciproque. Si on se rapportait à elle, seul l'état de nature finirait par se conserver sous la forme d'une société des égaux. Hobbes prend l'honneur rapporté au courage et à la magnanimité, comme un principe régulateur qui exclut la cruauté de l'état de nature ; cruauté que la volonté de puissance pourrait aisément susciter²²⁰. La satisfaction de ma vanité, si elle était possible, supporterait qu'autrui me craint et que je surmonte de mon côté, ma propre crainte d'autrui. Nul ne peut donc s'affranchir de la crainte ; et tout pouvoir est susceptible d'être détruit par un pouvoir plus fort. L'état de nature égalise donc les conséquences des passions naturellement diverses et variées. Dans le chapitre XI, l'auteur de *Léviathan* montre, que les fins sont diverses et se contrarient²²¹ ; que les hommes ont assez de puissance propre²²², mais personne de ces hommes n'a assez de pouvoir pour imposer de façon définitive sa domination, qu'il s'agisse de ses facultés corporelles ou intellectuelles, ou même de la prudence qui naît de son expérience.

Nous avons montré que la source de l'inégalité des hommes et des femmes est la différence dans l'éducation qu'ils reçoivent. Certes, il « manifeste de la sévérité à l'égard des défauts féminins, elles sont coquettes, superstitieuses, envieuses, et leur modestie est affectée, mais la satire des femmes est finalement, comme celle des prêtres, des médecins ou des

²¹⁹ *Fable II*, 313.

²²⁰ *Lév XVII*, P-P. 154-173

²²¹ « Or il faut savoir que la félicité de la vie présente ne consiste pas dans la tranquillité ou repos de l'esprit. La fin ultime et le bien suprême dont parlent les anciens moralistes, n'ont aucune place dans la vie présente. Et celui dont les désirs ont trouvé leur fin ne peut plus vivre que celui dont les sens et la mémoire ont disparu. Le bonheur est une progression continuelle d'un désir vers un autre, et l'obtention du premier objet désiré est le chemin de l'obtention du suivant. La cause en est que l'objet du désir de l'homme n'est pas de jouir de la chose une seule fois et comme en un instant, mais de mettre sa jouissance en sûreté pour l'avenir c'est pourquoi, par les actions volontaires, on tend non seulement à se procurer un bien, mais aussi à se l'assurer à jamais. Mais les actions de tous ne suivent pas le même chemin, à cause des passions diverses des hommes divers, à cause aussi pour une part de la différence des opinions qui nourrissent les hommes divers au sujet des causes qui doivent produire la chose désirée » *Lév.P.* 87-88 .Trad. Latin.

²²² « Je pose en premier lieu, comme disposition commune à tous les hommes, le fait qu'ils poursuivent puissance après puissance perpétuellement et sans relâche, à travers toute leur vie. Ce n'est pas qu'on espère toujours une puissance plus grande ou plus intense que celle dont on jouit déjà, ni qu'on ne puisse se contenter d'une puissance modique ; mais c'est qu'on ne peut pas conserver sa puissance et ses moyens de bien vivre qu'en acquérant d'avantage. De là vient que les rois, dont la puissance est la plus haute, s'emploient à l'affermir, au dedans par des lois , au dehors par les armes . Et même, quand cela réussit, un désir autre et nouveau surgit, soit de renommée, soit de plaisir nouveau » . *Lév .P.* 88

hommes de loi, une satire sociale ; ces défauts sont dus à la condition qui leur est imposée ou en tout cas, accentuée par elle »²²³. Dans la deuxième partie de *La Fable*, Mandeville pense que les femmes ont en général plus d'esprit d'invention et de repartie que les hommes. Elles peuvent accomplir tout genre de travail car leurs dons naturels doivent dépasser ceux des hommes. Dans *le traité des passions*, Mandeville explique pourquoi les femmes dépassent les hommes en vivacité, mais sont inaptes aux études trop longues. En effet, l'influence de l'éducation explique pourquoi les hommes et les femmes sont inégaux. Les deux thèmes, l'influence de l'éducation et l'explication de l'inégalité des hommes et femmes sont les corrélats du nouvel innéisme chez Mandeville. Selon cet innéisme, « les semences de chaque passion nous sont innées, et personne ne vient au monde sans elles »²²⁴. « Elles sont nées avec nous et appartiennent à notre nature ; quelques unes sont en nous »²²⁵. La passion qui nous pousse à préserver notre espèce est innée²²⁶ ; ainsi l'orgueil et la colère. En effet, l'homme n'apporte avec lui que ses passions²²⁷ et toutes sont innées avec lui²²⁸. L'innéisme des passions remplace l'ancien innéisme, celui de la raison : « l'homme (...) n'est pas doué de raison quand il vient au monde »²²⁹.

Mandeville reprend l'image aristotélicienne de la table rase vide de tout caractère selon laquelle l'homme ne peut raisonner qu'à postériori. La perfectibilité montre l'importance qu'accorde Mandeville à l'éducation pour expliquer les différences individuelles. La lenteur de l'évolution de l'enfant explique le phénomène de perfectionnement chez les hommes. Ainsi l'enfant de l'homme reste si longtemps jeune et inexpérimenté. Ses organes mettent tant de temps à se former. Les acquisitions de l'enfant ne font que refléter sa structure organique. La conscience et l'intériorisation accompagnent l'expérience, si bien que c'est de l'homme, et non de la nature, que dépendent ses progrès. Pour expliquer les différences individuelles d'intelligence, il faut exploiter les facultés de l'enfant pendant que ses organes ne sont pas encore durcis, que sa chair, ses membres, son cerveau et ses os sont encore mous. Il est très important de parler beaucoup à un jeune enfant, il faut très tôt exercer son agilité à penser²³⁰.

²²³ Carrive, P, Op Cit . P.158-159

²²⁴ *Fable* I, P. 319.

²²⁵ *Fable* II, P. 123.

²²⁶ *Fable* I, P. 150.

²²⁷ *Fable* .II. P. 231

²²⁸ Ibid. P. 304

²²⁹ Ibid . P. 212

²³⁰ *Fable* , II , P. 183.185.

1- 4 Egoïsme

Les hommes de Hobbes sont-ils vraiment égoïstes pour eux et leur lignée ? Dans l'anthropologie de Hobbes, l'homme est essentiellement un être égoïste. Il est un être mû par la recherche de son intérêt propre, par l'amour de soi et par l'amour de sa propre conservation. Il ne fait effort que pour satisfaire un de ses désirs, ou fuir ce qu'il a en aversion. D'où, toutes ses actions doivent être rapportées à la seule recherche de l'utilité ou de l'intérêt privé apparent. Dans une anthropologie de l'égoïsme, les hommes de Hobbes sont présentés dans la condition où la nature les a mis ; c'est -à- dire en l'absence des institutions politiques. D'où les hommes naturels de Hobbes sont des «égo», présentés, comme des êtres seuls, semblables aux animaux de la nature phénoménale et agissant comme eux. Dans cette anthropologie, faire du bien à quelqu'un de façon désintéressée revient pour l'individu à se priver volontairement de quelque chose qui peut l'aider à survivre dans une atmosphère de guerre généralisée. Aider autrui à l'état de nature, c'est renoncer, en quelque sorte, à sa propre vie. Par conséquent, tout ce que l'individu entreprend volontairement renvoie à son propre bien.

Dans un tel état, l'intérêt individuel se résume dans la lutte pour la survie. Ce qui fait de l'anthropologie de Hobbes une anthropologie éminemment égoïste. Cependant, l'égoïsme, n'a pas de connotation morale. Il n'a rien à voir avec le vice. Il est plutôt inhérent à l'homme. N'importe quel homme qui scrute lucidement et méthodiquement les profondeurs de l'affectivité doit nécessairement y aboutir. Il est nécessaire en tant qu'il appartient analytiquement à la nature humaine. Le rapport de l'ego et de l'alter ego devient une préoccupation fondamentale dans la philosophie de Hobbes. D'où l'égoïsme chez Hobbes ne signifie pas que l'individu est fermé sur lui-même, qu'il ne s'intéresse qu'à ce qu'il lui arrive directement. L'autre est au contraire très présent, non seulement dans la mesure où ce qu'il lui arrive de bien ou de mal a des conséquences en terme de rivalité ou que ce que l'un gagne l'autre perd, mais aussi parce que les autres pensent ou ressentent, mais tout est ramené à soi, à l'utilité apparente. L'utilité des uns est affectée par l'utilité des autres. Le recours à la violence dans les relations interindividuelles à l'état de nature a pour but de mettre en exergue la précarité de la vie à cause de la permanence de la guerre. Il ne s'agit pas d'une situation passagère mais d'une situation permanente. Il s'agit d'un état de guerre universelle. Il ressort de ce qui précède que, l'essentiel est de saisir la signification de l'individualisme.

Hobbes essaie, à partir de la notion d'individualisme, de reconstruire démonstrativement les relations interhumaines dans un contexte bien déterminé : les individus sont tous portés sur les mêmes biens. Dans ces conditions, le risque pour eux de s'affronter et de s'entretuer est toujours réel et très grand. On retiendra de ce qui suit que la construction d'un Etat approprié aux hommes de tous les temps et de tous les lieux, doit prendre très au sérieux le risque perpétuel de la guerre du fait de l'égoïsme des hommes et de la fragmentation identitaire.

Pour Hobbes, la satisfaction de l'intérêt particulier ne peut pas conduire à l'intérêt général. Sur ce point, l'auteur du *Léviathan*, considéré par certains comme un des fondateurs du libéralisme politique, se sépare des penseurs plus tardifs issus de ce même courant de pensée, comme par exemple Adam Smith. Pour ce dernier, la théorie de la « main invisible », explique comment peut-on atteindre l'harmonie sociale. Cette théorie a pour fonction de relier les égoïsmes ; car l'égoïsme d'un individu seul est nuisible, mais la confrontation des égoïsmes mène à l'intérêt général. La confrontation des intérêts individuels mène naturellement à la concurrence, et cette dernière amène les individus à produire ce dont la société a besoin. Cependant l'homme et l'animal, chez Hobbes, sont tous deux mus par leur intérêt particulier. Pour l'animal, son intérêt particulier est compatible avec l'intérêt général de toute son espèce. Pour l'homme, cet intérêt est tout simplement antinomique avec l'intérêt général. Ce que veut tout homme, c'est être « au-dessus du sort commun ». Dès lors, il y a nécessairement un conflit d'intérêt : l'homme ne peut vouloir l'avantage de la société puisqu'il veut être au-dessus de celle-ci. Pour atteindre ce qu'il veut, l'homme cherche la puissance.

Dans le chapitre XI du *Léviathan*, intitulé « De la vérité des mœurs », l'homme est animé d'un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance : « je pose en premier lieu, comme disposition commune à tous les hommes, le fait qu'ils poursuivent puissance après puissance, perpétuellement et sans relâche, à travers toute leur vie. Ce n'est pas qu'on espère toujours puissance plus grande ou plus intense que celle dont on jouit déjà, ni qu'on ne puisse se contenter d'une puissance modique ; mais c'est qu'on ne peut conserver sa puissance et ses moyens de bien vivre qu'en en acquérant d'avantage²³¹ ». D'où la nature humaine est égoïste, pleine de désirs et s'exprime sans aucun frein (puisque'il n'y a pas de limite légale). C'est l'état de « guerre de chacun contre chacun ». C'est un « misérable état de guerre » dangereux.

²³¹ *Lév.* Chap XI, P. 82. Trad. Du latin.

Dans cet état, l'homme est « un loup pour l'homme ». Sans frein politique, il est en danger permanent. Contrairement à Aristote²³², pour qui les hommes prennent naturellement plaisir à vivre ensemble, Hobbes affirme qu'en l'absence de pouvoir politique pour les maintenir en ordre, les hommes n'éprouvent pas de plaisir à vivre ensemble, puisqu'ils vivent dans un état de peur en permanence de ce que pourraient faire les autres contre eux. Pour Hobbes « dans les réunions où il n'y a pas de puissance qui puisse contraindre tout le monde, il n'existerait, par nature, aucun plaisir, mais au contraire du désagrément. Chacun, en effet, voudrait être estimé des autres autant qu'il s'estime lui-même, et au moindre signe d'indifférence, il s'efforce, autant qu'il l'ose c'est-à-dire, là où il n'existe pas de puissance commune, autant que cela suffit pour que les gens s'entretuent ; de se venger ; chacun ayant évidemment pour but d'arracher aux autres (et aussi au spectateur par l'exemple de la vengeance) une plus haute estime de lui-même »²³³.

En effet, Hobbes, prend l'homme tel qu'il est : égoïste et rempli de désirs. Il suppose ensuite qu'il n'y a ni loi ni pouvoir politique. Il imagine les conséquences d'un tel égoïsme sans frein : la guerre de chacun contre chacun. Dans une telle situation, il n'y a pas de justice avant les lois elle est définie par la loi : être juste c'est obéir à la loi. Kant plus tard et avant lui Rousseau, défendent la thèse du sentiment moral inné de justice. Pour Hobbes la justice n'est pas une idée, un idéal, un sentiment profond et elle n'est pas affaire de morale. Elle est affaire de politique. Ce qui est juste étant d'obéir aux lois du pays auquel on appartient. Il n'y a pas de juste intemporel. Le juste, tout comme les lois, évolue, puisque les lois définissent pour Hobbes ce qui est juste. C'est exactement la réflexion de Hobbes quand il dit, dans le chapitre XIII : « Ceci est aussi une conséquence de cette guerre de chacun contre chacun : que rien ne peut être injuste. Les notions du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste n'ont pas leur place ici. Là où n'existe aucune puissance commune, il n'y a pas de loi : là où il n'y a pas de loi, rien n'est injuste. [...] Justice et injustice ne sont nullement des facultés du corps ou de l'esprit [innées, donc]. [...] Ce sont des qualités relatives à l'humain en société [avec des lois], non à l'humain solitaire [dans l'état de nature] »²³⁴. D'où l'homme égoïste n'est pas un animal naturellement politique. C'est pourquoi, Hobbes juge nécessaire de commencer ses travaux par une étude des individus soustraits de la civilisation, réduits à leur simple expression naturelle. Résumant, l'égoïsme de Hobbes est naturel, apolitique et individuel. Il

²³² Aristote, *Le politique*, ed. J. Tricot, Paris, Vrin, 1977.

²³³ Lév. P. 107.

²³⁴ Lév, Chap XIII.

menace l'homme à la fois à l'état de nature et à l'état social, c'est pourquoi il faut l'éliminer ou plus précisément, le limiter pour passer à la société civile. La recherche de la paix et l'instinct de conservation de la vie poussent les hommes à surmonter leur égoïsme et à s'entendre pour vivre en société. Cet égoïsme est-il bon et relationnel selon Mandeville ? La société mandevilienne repose-t-elle sur la vertu ou sur les passions et l'intérêt des hommes ? L'échange et le libre jeu commercial assurent-ils la prospérité de tous et la satisfaction des intérêts individuels ? L'égoïsme est-il une utilité sociale ?

Dans *La fable des abeilles*, Mandeville développe toute une thèse de l'utilité sociale de l'égoïsme. Il avance que toutes les lois sociales résultent de la volonté égoïste des faibles pour se protéger des plus forts. Les actions des hommes ne peuvent pas être séparées en actions nobles et en actions viles. Les vices privés contribuent au bien public tandis que des actions altruistes peuvent en réalité lui nuire. D'où les vices des particuliers sont les éléments nécessaires du bien-être et de la grandeur d'une société. Dans la préface de l'édition de 1714²³⁵, Mandeville souligne que ce n'est pas la bonté, la pitié, l'amabilité qui permettent à l'homme de vivre dans les sociétés les plus prospères. Au contraire, se sont les qualités les plus ignobles, les plus abominables. Car, les vices sont inséparables des sociétés puissantes et considérables. C'est donc pour dénoncer la naïveté de ceux qui s'indignent des vices tout en voulant la prospérité et l'opulence, et afin de montrer qu'il est impossible d'avoir toutes les douceurs les plus raffinées de l'existence qui se trouvent dans une nation industrielle, riche et puissante, et de connaître en même temps toute la vertu et toute l'innocence qu'on peut souhaiter dans un âge d'or, que Mandeville a écrit cette fable qui met en scène une vaste ruche bien fournie d'abeilles. De toute évidence, cette ruche métaphorise la société abandonnée à la corruption de ses mœurs et où chacun ne vise que son enrichissement personnel sans aucun égard aux devoirs qui lui incombent. Pourtant, la cupidité et l'égoïsme qui expliquent le comportement moralement peu recommandable de ces abeilles, ne laissent pas produire l'effet social meilleur et le plus surprenant pour le puritain attaché au rigorisme moral. Car ici, si chaque partie est pleine de vice, le tout est cependant un paradis et les plus grandes canailles de toute la multitude contribuent au bien commun. En effet, le vice entretient l'esprit d'invention. Les hommes, veut dire Mandeville, ne sont jamais aussi rusés, aussi entreprenants et déterminés dans leurs actions, aussi utiles à ceux dont ils n'ont cure, que lorsqu'ils croient ne poursuivre que leurs intérêts les plus égoïstes. Ainsi les passions les

²³⁵ *Fable I. Op. Cit.*

plus vaniteuses, l'ambition, la soif de richesse et de gloire peuvent faire le bien public et assurent la prospérité économique des sociétés humaines. Pour Mandeville ce n'est pas de la vertu mais de l'égoïsme de chacun qu'il faut attendre le bien public. Il préfère les maisons closes aux maisons de charité. Il fait de l'apologie de la cupidité, de l'exploitation et de la malhonnêteté, et déconsidère l'altruisme et la frugalité. Il a dévoilé le principe de l'autorégulation spontanée de la société, sur la base de comportements individuels orientés vers l'intérêt personnel. L'ordre social, n'est pas le résultat d'un dessein rationnel et moral, mais l'effet d'une multitude d'actions individuelle vicieuses. Il n'est pas nécessaire que l'État impose la vertu mais il doit absolument s'en abstenir, et au contraire, exciter les intérêts égoïstes.

Mandeville, convaincu que « l'homo-naturalis » est un composé de passions diverses rompt ici avec une tradition qui consiste à voir dans les passions, soit un dérèglement de l'âme, soit une maladie. Elles sont, selon lui, naturelles. et, si les vices privés tendent à produire les bonheurs publics, il pourrait sans doute être judicieux d'exploiter ces passions dans le sens du développement de la prospérité sociale.

Dans l'ordre complexe de la société, les résultats de l'action des hommes diffèrent grandement de ce qu'ils ont visé. Car les individus, en poursuivant leurs propres fins égoïstes, produisent des résultats bénéfiques aux autres hommes. Risquant de scandaliser les tenants du moralisme puritain qui rejette les passions considérées comme aliénantes et avilissantes, Mandeville développe une analyse beaucoup plus pragmatique puisque selon lui, loin d'être socialement nuisibles, les passions, quand elles seraient les plus cupides, peuvent contribuer au bonheur de la société et servir l'intérêt public.

Pour soigner les individus chez Mandeville, il faut laisser faire les passions, et ne pas les contrarier par des injonctions vertueuses. Mandeville part de l'idée selon laquelle les gens apprennent par leur éducation et leur formation à réguler leur orgueil pour parvenir à se comporter « comme il le faut » dans l'intérêt collectif. En ce sens, l'« Homo-naturalis » n'est qu'un animal égoïste qui peut dompter ses appétits. Cet « homo-naturalis » aime trop le présent par rapport au futur. Il a une tendance au non coopération systématique car il n'est pas doté d'un orgueil éclairé. D'où il est incapables de collaborer avec les autres par intérêt, car il est obnubilé par la volonté de maximiser l'utilité propre.

Pour Mandeville, l'humanité est décomposé en deux sortes d'individus : d'une part les gens « vils » uniquement préoccupés par la volonté de maximiser leur utilité à court terme, et d'autre part, les gens « nobles » capables de freiner leur envie de maximiser leur utilité à court terme. Les premiers cherchent la jouissance immédiate. Ils sont totalement incapables d'abnégation. dénués de considération pour le bien d'autrui, ils n'ont pas de but plus noble que leur avantage particulier. Les hommes de la première classe, esclaves de la volupté s'abandonnaient sans résistance à tous les désirs grossiers et ne faisaient usage de leurs facultés rationnelles que pour accroître leur plaisir culturel. Ils sont le rebut de leur espèce. La deuxième classe, a un esprit élevé, exempt d'un égoïsme sordide, voyant dans la culture de l'esprit la plus belle possession, et connaissant leur vraie valeur, ne trouvait de délice qu'à orner la partie d'eux-mêmes en quoi consiste leur excellence. Ils s'opposent avec l'aide de la raison à leurs inclinaisons les plus violentes. Ils ne visaient qu'à assurer le bien public et acquérir leur propre passion. L'amour propre permet de tirer partie de cette distinction entre « vil » et noble : « j'imagine que pour accroître le soin que permet les créatures de se préserver elle-même, la nature leur a donné un instinct, par lequel tout individu s'estime au-dessus de sa valeur réelle ; cet instinct en nous, je veux dire en l'homme, semble s'accompagner d'une défiance de soi, qui vient de la conscience, ou du moins, de la crainte que nous avons que peut être nous nous estimons excessivement ; c'est ceci qui nous fait tant aimer l'approbation, l'affection et l'assentiment des autres, parce que cela nous renforce et nous confirme dans la bonne opinion que nous avons de nous même »²³⁶. La conception de l'homme comme un individu calculateur qui cherche en toute circonstance à « maximiser » la satisfaction de ses intérêts ou à promouvoir ses préférences constitue le paradigme dominant dans les sciences humaines contemporaines. Ce modèle anthropologique fait l'objet d'une moralité de l'égoïsme²³⁷.

²³⁶ *Fable II*. P. 113.

²³⁷ Voir « *Égoïsme ou altruisme : la quelle de ces deux hypothèse rend elle le mieux compte des conduites humaines* », Michel Trestcherko, in *Revue de MAUSS*, La découverte, 2004/1- n° 23. P 312 – 333. Dans cet article, l'auteur reprend les analyses des deux professeurs américains Elliot Sober et David Sloan Wilson sur l'égoïsme et il affirme que : « une des contributions les plus récentes à l'examen de cette question classique – que les philosophes écossais des lumières avaient examiné en leur temps dans leurs critique des systèmes de Thomas Hobbes, de la Rochefoucauld ou Bernard Mandeville – est le livre important de deux professeurs américains Elliot Sober et David Sloan Wilson « *Unto ather, the évolution and psychology of unselfisch behavior* ». Leurs analyses des comportement altruistes et désintéressés est envisagée dans une double perspective, biologique d'une part et psychologique d'autre part » . P. 313.

Dans «*Essai sur le mérite et la vertu*»²³⁸, l'égoïsme chez Shaftesbury « loin de constituer une motivation naturelle dont on doit partir comme d'une prémisse ainsi que le font Hobbes ou les jansénistes, apparaît plutôt comme un dérèglement de l'amour de soi sous la forme d'un investissement trop intense des affections sur soi-même qui risque de priver l'individu des plaisirs altruistes et l'expose à des rétorsions de la part des autres »²³⁹. Dans son article «*La querelle de l'intérêt et de la sympathie*», Lazzeri a montré que le concept d'intérêt peut être combiné avec la rationalité bien que chez certains auteurs on ait pu opposer le premier à la seconde. Sur ce fondement Lazzeri distingue trois modèles de formation du lien social : le premier d'entre eux se caractérise par le fait que les intérêts individuels peuvent s'organiser de plusieurs manières pour former un intérêt public ou commun, mais que la raison joue un rôle dans ce processus selon deux variantes ; soit elle constitue le principe même de la définition de l'intérêt (Descartes, Spinoza, Leibniz) et elle valorise dans ce cas l'amour de soi ; soit elle constitue seulement l'instrument de réalisation d'un intérêt pré donné confondu avec l'amour propre (Hobbes, Nicole). Dans le cadre de ce premier modèle, le contrat social peut paraître comme l'un des facteurs de la formation du lien social via la constitution de la communauté politique, à condition que les individus ne soient pas affectés de « myopie rationnelle » et confèrent rationnellement la primauté à l'intérêt de long terme sur les intérêts de court terme.

Le deuxième modèle admet, lui aussi, la liaison de l'intérêt et de l'amour-propre, mais il refuse l'idée que la raison individuelle puisse constituer de quelque manière, un opérateur d'organisation des intérêts individuels. Les passions suffisent à elles seules à rendre compte de la formation de la société (Pascal, La Rochefoucauld, Mandeville). Le troisième modèle emprunte à la fois au premier et au deuxième sans se réduire à aucun des deux. Il admet lui aussi le lien entre l'amour propre et l'intérêt, soutient que la raison individuelle n'intervient pas dans l'organisation des intérêts et lui substitue une rationalité collective impersonnelle qui coordonne les égoïsmes pour les faire servir à la production de l'intérêt commun. C'est le premier grand modèle du marché développé par Boisguilbert et reprise par ses successeurs »²⁴⁰.

²³⁸ Anthony Ashley-Cooper 1671/1713, 3^e comte de Shaftesbury. *Essai sur le mérite et la vertu*, trad. Denis Dederot, Alive éditions, 1998, P.205.

²³⁹ Voir Christian Lazzeri « *La querelle de l'intérêt et de la sympathie* » revue de MAUSS, 1/2008, n° 31, P.33-66.

²⁴⁰ Ibid. P. 36.

2/ Nature humaine

2-1 Théorie de l'être

L'individu naturel chez Hobbes et Mandeville est d'abord un corps. Pour Hobbes, le corps est la substance qui est à la fois, la cause de la sensation, des phantasmes et des accidents par lesquels nous les concevons. Le corps chez Mandeville est un corps traité par des termes médicaux. Ainsi pour saisir l'individu naturel il est nécessaire de connaître son corps; ce qui m'a donné l'idée d'étudier dans la théorie de l'être des deux auteurs ce qu'est le corps. Chez Hobbes j'étudierai la théorie annihilatoire du monde, c'est-à-dire j'analyserai l'univers dans lequel se trouve le corps. Ensuite, je déterminerai la relation entre corps et accident d'une part, entre corps/mouvement et cause de l'autre part. En ce sens, je déterminerai, le rapport, en premier temps entre la physique et l'ordre naturel de l'individu, en second temps, entre la physique et l'ordre psychologique individuel. Chez Mandeville j'analyserai ces thèses sur la nature et le fonctionnement des parties de corps.

Hobbes : Représentation, corps et mouvement

Hobbes n'a pu commencer la philosophie naturelle « que par la privation, c'est-à-dire qu'en feignant que le monde soit annihilé²⁴¹ ». Cette fiction annihilatoire est hypothétique. Pour Hobbes la supposition annihilatoire est hyperbolique : l'hyperbole consiste en un passage à la limite de la réalité au possible et non pas du douteux au faux. Il part ainsi du réel en présupposant l'affection de notre sensibilité par les choses hors de nous. Ce réel est immédiatement mis entre parenthèses pour parvenir aux structures du possible, c'est-à-dire du concevable, qui sont celles de nos représentations. Il s'agit de montrer que toutes les activités de l'esprit lorsqu'il soustrait compose, impose des noms, énonce des propositions et raisonne, reposent d'abord sur nos représentations ou phantasmes, et non sur les choses elles mêmes. En effet, la connaissance ne porte pas immédiatement sur le monde mais sur nos représentations. Il s'agit de définir la connaissance que nous en avons. Cette connaissance ne nous est pas donnée par une idée ou une représentation. La connaissance de la nature du moi n'est que le produit d'une inférence rationnelle qui prend pour modèle la connaissance du corps.

L'hypothèse annihilatoire repose sur un argument théologique : celui de la toute puissance divine²⁴². Celle-ci est considérée à la fois comme un attribut incompréhensible d'une nature incompréhensible, et comme cause première des effets naturels, c'est-à-dire des phénomènes. C'est autour de l'hypothèse de l'annihilation du monde et de sa signification théologique, que se situe la croisée des chemins qui conduisent Hobbes vers un réalisme²⁴³, ensuite vers un matérialisme²⁴⁴. Pour Hobbes, il est réel que le monde existe, mais on peut formuler l'hypothèse de son annihilation afin d'examiner la représentation qui est l'objet immédiat de la connaissance.

L'hypothèse annihilatoire permet de séparer la représentation de la chose et de dégager sa structure spatio-temporelle. La représentation représente toujours quelque chose qui existe ou paraît exister hors de nous ; la représentation d'une chose en tant qu'elle paraît hors de nous est la définition de l'espace et plus précisément de l'espace imaginaire²⁴⁵. L'espace est à

²⁴¹ D.C, O.L.I, Chap.VII, P.81.

²⁴² E.L.I, Chap. .XI, 2, P-P .53-54.

²⁴³ En affirmant l'existence des choses hors de la pensée.

²⁴⁴ Le sens du matérialisme hobbesien se joue dans le fait que l'examen de la connaissance rationnelle nous placera devant une alternative : soit, la raison sera , par l'usage de la fonction linguistique et sans aucun recours extérieur, capable de garantir la validité ontologique du savoir qu'elle produit, soit les nécessités internes de notre savoir rationnel n'auront qu'une valeur gnoséologique.

²⁴⁵ D.C, O.L.I, Chap. VII, 2, P. 83.

la fois la structure et la limite de la représentation. La notion du temps est parallèle à celle de l'espace. Le temps est condition de la représentation du mouvement d'un objet qui se déplace d'un lieu à un autre. En ce sens, le temps est une succession imaginaire, concevable par abstraction de ce qui se succède²⁴⁶. Comme dans l'espace imaginaire, il y a une idéalité de temps ; le temps n'est pas un mouvement dans les deux choses elles-mêmes hors de l'esprit, mais une pure imagination. L'idéalité du temps fait que le temps est identique à lui même et indifférent aux contenus qui se succèdent en lui. Il est éternel puisque c'est possible d'ajouter du temps à un temps quelconques donné. Il est infiniment divisible.

L'idéalité de l'espace et du temps chez Hobbes révèle les conditions a priori d'une géométrie et d'une arithmétique pure, à partir desquelles toute construction ou exposition de figure dans l'espace et tout calcul sur les nombres deviennent possibles. Avec la théorie de l'espace et du temps comme structure de la représentation exposée à partir de l'hypothèse de l'annihilation du monde, le savoir ne part plus du monde de l'être mais de la représentation.

La séparation de la représentation et de la chose est transportée sur le plan de la théorie de la valeur. La nature ne peut plus être le fondement d'une règle morale universelle. Le monde devient étranger et indifférent à un individu défini d'abord par son désir de persévérer dans son être. Les désirs individuels ne trouvent en eux-mêmes aucun principe susceptible d'assurer leur compatibilité ou leur harmonie. Séparés du monde, les individus sont également séparés les uns des autres, et posés, chacun, dans la singularité de son désir. Une séparation entre représentation et chose permet d'identifier ce qu'est un individu naturel en tant qu'un corps et de concevoir ce corps par rapport aux conditions formelles de la représentation.

Pour Hobbes, le corps est la seule dimension concevable. «L'imagination humaine ne peut concevoir la substance sans dimension ou extension, c'est-à-dire sans grandeur quelconque (...) certaines substances, comme les esprits, sont incompréhensibles, et pour cette raison ne peuvent être conçues par l'imagination, mais sont objet de croyance, d'autres, comme les corps, sont concevables²⁴⁷ ». Conçu comme extension réelle existant hors de l'espace imaginaire un corps est le même. Il a toujours une seule et même grandeur²⁴⁸ ; cette

²⁴⁶ *Critique du De Mundo*. Chap. XXVIII, 1, P. 332.

²⁴⁷ *C.D.M.*, Chap. VII, 6.P.149.

²⁴⁸ «L'extension d'un corps est la même chose que sa grandeur, ou ce que certain appellent espace réel ; mais cette grandeur ne dépend pas de notre pensée, comme l'espace imaginaire, car celui-ci est un effet de notre imagination, dont la grandeur est la cause, celui-ci est un accident de l'esprit, celui là un accident d'un corps existant hors de l'esprit ». *C.D.M.* Chap. XXVIII, 4, P. 93.

identité rend possible sa soumission au calcul. Le nom des choses relève ainsi d'une physique de la matière. La matière est l'existant et indestructible, sujet, d'une multiplicité d'accidents qui se succèdent, mais dont la forme « extension ou grandeur » est l'accident permanent qui nous permet de la connaître et de la nommer. La matière première est, en effet, le corps considéré universellement, ce n'est pas une chose sans forme ni accident, mais une chose dans laquelle nous ne considérons ni forme, ni accident autre que la quantité. Chez Hobbes, les accidents sont appréciés de deux façons : d'abord, comme accident commun à tous les corps, l'extension est opposée à tous les autres accidents tels que mouvement, repos, couleur, durée ; l'extension devient l'essence nominale du corps. Ensuite, l'extension s'oppose à la couleur, la chaleur, l'odeur. D'où le discours sur le monde va déployer une conception de la nature qui est tout entière gouvernée par un principe de raison qui fonde la théorie de la causalité et celle de la possibilité. Pour Hobbes, une cause permet de préciser la direction du mouvement d'un agent, dont on suppose qu'il possède en soi une puissance active de se mouvoir. Le mouvement est toujours mouvement d'un certain côté, de la même façon, si l'on suppose une chose en repos, le passage au mouvement requiert une raison qui n'est pas enveloppée dans le repos lui-même. L'exigence d'une raison à la fois du mouvement et de sa détermination suppose une conception de l'homogénéité de l'espace et de l'indifférence du corps au mouvement comme au repos, qui ne sont que des états du corps.

Dans *Le Short tract*, Hobbes déduit du principe de causalité les notions de « cause suffisante » et de « cause nécessaire ». Avec la cause suffisante, le mouvement est conçu comme la translation d'un corps d'un lieu à un autre. Cela implique l'absence de toute différence ontologique entre le mouvement et le repos. L'application du principe causal, fonde la loi d'inertie²⁴⁹.

Pour rendre raison de la production du mouvement en le soumettant au calcul, Hobbes est conduit (comme Galilée) à partir de la continuité du mouvement, à la formation des concepts de Conatus et d'impétus. Quand un corps passe du repos au mouvement avec une certaine vitesse, il passe par tous les degrés de vitesse intermédiaire. Ces vitesses sont des impétus, et le mouvement dans les parties infiniment petites du temps et de l'espace sont des conatus. Le conatus est donc le mouvement effectué dans un espace et un temps moindre que tout espace et tout temps assignables²⁵⁰. Les conceptions de conatus et d'impétus permettent

²⁴⁹ D.C, O.L.I, Chap. VIII, 19, P.P. 102-103.

²⁵⁰ « Le conatus de Hobbes reste un mouvement actuel quoique inassignable ». C.D.M. Chap. XIII, 2, P.195.

de soumettre le mouvement au calcul, et d'en fournir un traitement mathématique. Hobbes remplace ainsi la définition aristotélicienne du mouvement qui rend impossible toute application du calcul, et qui définit le mouvement comme acte d'une chose en puissance en tant qu'elle est en puissance.

Corps et sensation chez Hobbes

En élaborant des modèles matérialistes, Hobbes explique les fonctions perceptives, affectives et motrices, les processus mentaux de l'imagination, de l'enchaînement des imaginations, du rêve... Il distingue deux mouvements pour expliquer l'individualité du vivant et pour expliquer la sensibilité, l'affectivité et la motricité. Ce sont les mouvements vitaux et les mouvements animaux. Le mouvement vital commence à la génération et se poursuit sans interruption pendant la vie entière : à cette espèce appartient le cours du sang, la respiration, la nutrition, Le mouvement animal est appelé aussi volontaire, tel que marcher, parler, mouvoir quelqu'un de nos membres de façon qui a d'abord été imaginée dans notre esprit²⁵¹. Les sensations et les affects sont expliqués par le circuit nerveux emprunté par les esprits animaux à l'occasion d'une excitation interne. Cette excitation n'est pas provoquée par toutes les pressions physiques d'un objet extérieur sur les organes des sens, mais uniquement lorsque le conatus de pression d'un objet extérieur sur un organe des sens dépasse un certain seuil, au-delà duquel il suscite un conatus de contre pression ou de réaction physiologique.

Le but de Hobbes en se référant à la psychologie c'est de l'enchaîner toute entière à la physique, en essayant de rendre compte de la genèse de l'image et de la mémoire par le jeu compliqué des actions et réactions mécaniques des corps extérieurs et des organes des corps sentant. En se référant à la physique, Hobbes fonde une science de l'homme qui permettra la génération de la cité.

²⁵¹ Lév, chap. VI, P. 46.

Mandeville : âme, corps et théorie de l'inconnaissable

Nous commençons par étudier une thèse importante qui permettra de déterminer le statut de l'individu naturel, cette thèse concerne l'union entre âme et corps. Dans la première partie de *La Fable*, Mandeville insiste sur le fait, que nous ignorons le siège de l'âme. À la question de savoir si l'âme est logée plus particulièrement dans le cerveau ou si elle est diffuse dans le corps, Cléomène évite de répondre²⁵². Le traité reprend le même thème. Mandeville précise que nous ne savons pas si l'âme a un siège spécial, ou si elle est diffuse dans le cerveau, le sang ou le corps tout entier ; mais il est vraisemblable que l'action de penser qui manifeste l'âme a lieu plutôt dans la tête que dans le coude ou le genou. Que nos pensées ont une influence sur notre corps, cela paraît évident.

Dans le quatrième dialogue de la *Fable*, Cléomène l'affirme : « je suis persuadé que nos pensées et les affections de l'esprit ont une influence plus certaine et plus mécanique qu'on ne l'a découvert jusque-là, ou que selon toute probabilité, on ne le découvrira²⁵³ ». Il donne comme exemple les effets des pensées sur les yeux et les muscles du visage. *La Fable* met l'accent sur le commandement de l'âme. « On ne peut dire de l'âme, tant qu'elle est dans le corps, qu'elle pense, que comme on dit d'un architecte qu'il bâtit une maison, dans ce cas, ce sont les charpentiers, les maçons, etc. ... qui font le travail dont il trace les plans et qu'il supervise²⁵⁴ ». Mandeville renverse le spiritualisme classique et pense que l'âme a besoin du cerveau et de divers organes pour transmettre cette pensée, qu'il doit être aussi contradictoire à la raison humaine qu'aucune partie de l'homme ne puisse penser quand son corps est mort et sans mouvement. L'interaction incompréhensible entre l'âme et le corps ne peut se faire que si, d'une certaine façon, l'âme n'est pas de part en part spirituelle et si le corps n'est pas de part en part corporel. Dire que les esprits que l'âme utilise dans l'exercice de la pensée sont à peine corporels, c'était déjà essayer de résoudre, ou tout au moins de masquer, le mystère de l'action de l'esprit sur la matière²⁵⁵. L'exemple de l'estomac montre que la conscience du corps est liée à la conscience de l'âme. Ainsi l'estomac est l'organe qui peut le moins cacher ses fautes. Traiter le rapport entre âme et corps est dans le but de montrer que l'individuation n'est pas le fait de l'âme mais du corps. « L'âme est tout à fait incompréhensible²⁵⁶ ». La différence entre les hommes dépend de la structure du corps. Dans *La Fable* ce sont les

²⁵² *Fable*, II. P. 178.

²⁵³ Ibid. P.174.

²⁵⁴ Ibid. P.178.

²⁵⁵ *Fable* II, P. 179.

²⁵⁶ Ibid. P. 189.

tempéraments qui permettent la différence d'un individu à un autre. Mandeville insiste ainsi sur la différence des complexions et des caractères. Pour Mandeville les passions ont une résonance organique.

Dans *Les traités de médecine*, et aussi dans *La fable des abeilles*, nous trouvons chez Mandeville une théorie des tempéraments. Par exemple à propos de l'amour, il pense que ceux qui pensent qu'il peut y avoir amour sans désir charnel sont le plus souvent « des gens pâles et faibles, leur tempérament est froid et flegmatique ; les gens robustes et vigoureux, d'un tempérament bilieux ou d'une complexion sanguine n'éprouvent jamais un amour si spirituel qui exclue toutes les pensées et les désirs qui ont trait au corps »²⁵⁷. Toute notre attitude en face du monde peut être conditionnée par notre tempérament. Selon l'actualisation différente de nos passions selon les individus, nous voyons bien que ce sont les degrés de nos passions qui nous caractérisent. Nous les possédons toutes, mais elles ne sont pas toutes actualisées au même degré. La théorie de l'individualité de Mandeville est très proche de celle de Hobbes. Et c'est dans sa pratique de médecin que Mandeville lui donnera tout son relief. L'individuation n'est pas le fait de l'âme, mais des passions, c'est-à-dire de l'organisme et de son histoire. L'âme est incompréhensible et les différences individuelles qui concernent aussi bien l'expression des passions que nos capacités sont dues à notre structure, c'est à dire à la plus ou moins grande inexactitude qu'il y a dans la composition de notre corps, soit à l'usage que nous en faisons. L'éducation, nos connaissances, les circonstances, nous distinguent.

Dans le troisième dialogue²⁵⁸ de *La Fable*, Mandeville montre la nécessité de la dissimulation des passions. Pour passer à l'état social, il faut cacher l'orgueil. Le paradoxe est le suivant : il faut accroître l'orgueil, et il faut en même temps enseigner à en cacher les apparences. Comment cacher son orgueil et l'approuver en même temps ? Dans la remarque C de *La Fable*, Mandeville a montré qu'un homme bien élevé « n'exulte jamais plus d'orgueil que quand il le cache avec plus grande habileté »²⁵⁹. Comme on ne peut pas supprimer les passions, le seul moyen c'est de les contrôler et de les faire contribuer au bonheur et au luxe d'une nation et c'est l'éducation qui doit traquer le naturel s'il tente de ressurgir.

²⁵⁷ *Fable*, I, P. 152.

²⁵⁸ *Fable* II, P.145.

²⁵⁹ *Fable* I, P. 73.

2-2 Théorie des passions

Introduction

La tâche est de déterminer les composants de l'individu naturel : ses passions²⁶⁰. Dans les deux ouvrages de Thomas Hobbes, *Le Léviathan*²⁶¹ et *Les Eléments*²⁶², la théorie de la passion s'inscrit dans la théorie des deux mouvements avec ses conséquences immédiates, à savoir, principalement la définition d'un certain nombre de notions de base, disposées pour la plupart en couples d'opposés : plaisir / douleur, appétit / aversion, etc... Le schéma que Hobbes suit assez régulièrement dans ses exposés sur la passion est le suivant : d'abord, l'exposé de la doctrine des passions simples, appuyé sur la doctrine des deux mouvements. Le mot passion ne figure pas dans cette partie du développement. Ensuite, il introduit la notion de complexité: c'est alors qu'apparaissent d'une part le mot passion, d'autre part, une tendance à énumérer les passions complexes.

Dans « *Le vocabulaire de la passion* »²⁶³, Tricaud pense que le problème de la passion chez Hobbes s'exerce à trois niveaux distincts : celui de la doctrine élémentaire de la passion où il s'agit avant tout de définir les termes fondamentaux : plaisir/douleur, appétit /aversion. Celui du catalogue raisonné des passions humaines, participant de ce genre littéraire florissant au XVIIe siècle que Tricaud appelle " traité des passions". Celui où Hobbes considère globalement ces penchants permanents de la nature humaine qui, là où l'État n'existe pas, provoquent la fameuse guerre de tous contre tous²⁶⁴. Nous avons signalé que, dans *Le Léviathan* et *Les Eléments*, on rencontre un exposé de la théorie des deux mouvements. Nous analysons cette théorie en montrant la différence entre mouvement vital et mouvement volontaire (ou animal). L'étude de ces deux mouvements réclame au préalable la prise en considération d'un troisième mouvement , qui ne ressorti pas à la théorie de l'affectivité , ou de la volonté , mais à celle de la sensation et de la connaissance , c'est le mouvement émané de l'objet perçu, qui se communique d'abord au cerveau , puis au cœur, occasionnant , à ce stade , une sorte de choc en retour , qui constitue la base psychologique de la sensation . En

²⁶⁰ Chez Thomas Hobbes, les textes de base sont les chapitres VII et VIII de la première partie des *Eléments*, le chapitre VII de *Léviathan*, et les chapitres XI et XII du *De Homine*.

²⁶¹ Chapitre VI.

²⁶² Chapitre VII de la première partie.

²⁶³ Tricaud, « *Vocabulaire de la passion* », in Zarka , *Hobbes et son vocabulaire* , Op. Cit.

²⁶⁴ Dans cet article Tricaud examine le vocabulaire de la passion, successivement « dans ces trois couches de la pensée de Hobbes » P. 139

arrivant au cœur, ce mouvement venu du dehors stimule ou gêne le mouvement de cet organe, et par là l'ensemble de mouvement vital : *Le Léviathan* englobe sous ce terme l'ensemble des fonctions physiologiques indépendantes de la volonté.

Dans le *De Corpore*, le mouvement vital est identifié à la circulation de sang, mais la différence est plus apparente que réelle, parce que pour Hobbes le mouvement produit par le cœur préside certainement à tous les autres mouvements internes de l'organisme. Le mouvement qui affecte le mouvement vital est le plaisir ou la douleur. Le plaisir n'est en réalité qu'un mouvement « autour du cœur »²⁶⁵. Soit à la suite de l'expérience du plaisir ou de la douleur, soit aussi, dans quelques cas, sous l'action d'une sorte d'instinct inné, l'homme tend à accomplir les mouvements musculaires qui le rapprochent de l'objet bon ou l'éloignent de l'objet mauvais. Cette tension vers ce qui est bon est décrite par Hobbes comme l'amorce, le commencement imperceptible, du geste de capture ou d'évitement. Ce mouvement se nomme conatus. Dans ce conatus il y a toute la matière dont est constituée la passion.

Les passions simples sont autant de passions simples. Les complexes sont des mixtes, composés, selon des formules diverses, à partir de ces passions simples. En se basant sur les chapitres VI du *Léviathan* et le chapitre VII de la première partie des *Eléments*, Tricaud montre que « la passion, simple ou complexe, est le début d'un ébranlement moteur de l'organisme. Quant au fait de conscience correspondant, il faudra alors que ce soit une simple apparence, un reflet ce que le XIX siècle appellera épiphénomène »²⁶⁶. Cette interprétation « hyper matérialiste » est démentie par d'autres passages. Par exemple, dans *Le Léviathan*, (chap. VI, chap. VI), Hobbes affirme que « puisque marcher, parler et les autres mouvements volontaires semblent dépendre toujours d'une pensée antécédente ou vers où, du par où du quoi, il est évident que l'imagination est le premier commencement interne de tout mouvement volontaire ». En ce sens, la théorie des deux mouvements est une hypothèse physiologique qui fournit une base ferme à la doctrine de l'affectivité et de la volonté. Si Hobbes n'a pas fait recours à la théorie des deux mouvements, il se retrouve sur un terrain purement psychologique. D'où le rêve de Hobbes est de renforcer son analyse psychologique par une fiction mécanique (distinction entre le système de plaisir et de la douleur, celui de l'appétit et de l'aversion).

²⁶⁵ *Elément*, I, VII, 1, Hermès, 1977,

²⁶⁶ Tricaud, in Zarka, C.Y., *Hobbes et son vocabulaire*. Op. Cit. P. 114.

Hobbes : passions, bien, mal et volonté

Le chapitre VI du *Léviathan* est consacré aux passions sous le titre «commencements internes du mouvement volontaire, communément appelés passions, et des discours qui les expriment»²⁶⁷. Dans ce chapitre, Hobbes analyse la nature des passions, les illustre à l'aide d'un tableau d'exemples et commente leur effet sur la vie en société. Le chapitre VI est essentiel du point de vue de la construction théorique d'ensemble que représente *Le Léviathan*. Dans ce même chapitre Hobbes pose le socle anthropologique de sa doctrine politique. Et rejoint les principaux champs de sa pensée: physique, physiologique, psychologique, éthique. Dans le chapitre VI, nous étudierons le tableau analytique des passions et nous examinerons leurs effets sur la conduite humaine en termes d'action sur la volonté et d'expression verbale. Nous commencerons, d'abord, par une analyse de ce que sont les passions simples ou fondamentales et leurs rapports avec ce qu'on appelle le bien et le mal. Ensuite la liste et la définition des passions complexes. Enfin l'exposé synthétique de la théorie de la délibération et de la volonté.

Le tableau analytique des passions comprend le groupe des passions simples et le groupe des passions complexes, lesquels se subdivisent l'un et l'autre en trois couples. Le groupe des passions simples s'appréhende à travers trois couples fondamentaux. Le premier couple est celui du « Désir-aversion » : le désir (ou l'appétit) comme force d'attraction qui produit le mouvement volontaire vers l'objet ; l'aversion produit le mouvement volontaire de répulsion. Ces passions comme forces et mouvements constituent la mécanique universelle de la vie. Les objets des passions sont diversifiés selon les individus, et pour chacun selon les temps, les circonstances. Pour qualifier l'objet de notre désir ou de notre aversion, le couple « désir-aversion » se décline en opposition « amour-haine ». Ce premier couple « désir-aversion » est un couple fondamental ; les deux autres n'en sont que des modalités. Pour définir le couple « désir-aversion », nous analysons le rapport entre le désir et son objet. Ensuite le rapport entre le désir et sa satisfaction. Le mot désir signifie toujours que l'objet est absent. Cela implique deux choses : d'une part, il n'y a désir que s'il y a mémoire et projection des représentations du passé sur le futur. « Certes, certaines représentations d'objet nous laissent indifférents, mais cette indifférence est elle-même un affect : le dédain. Le dédain tient à ce que notre désir ou notre aversion est plus vivement attaché à la

²⁶⁷ *Lév.* Trad. latin , chap. VI , Op. Cit. P. 49 .

représentation d'autres objets »²⁶⁸. D'autre part, seuls certains de nos désirs et de nos aversions sont innés. Tous les autres dépendent de notre expérience passée du rapport à certains objets, ainsi que du rapport à autrui. Le désir d'un individu varie en fonction exacte de l'extension de son champ d'expérience. Le désir est conatus lorsque l'objet est absent, le conatus devient amour lorsque l'objet du désir est présent ; l'aversion devient haine lorsque son objet est présent.

Le deuxième couple est celui du « Amour-haine » : ces deux passions sont des spécifications du premier couple « appétit-aversion ». On aime ce vers quoi on se porte et on hait ce que l'on fuit. Ce n'est pas l'amour d'un bien mondain ou transcendant qui suscite un mouvement du désir, mais à l'inverse, le mouvement du désir qui devient amour lorsqu'il entre en possession de l'objet. Il en va de même pour le rapport de l'aversion à la haine.

Le troisième couple est celui du « Plaisir-douleur ». Ce dernier accompagne le couple « appétit - aversion ». Il peut se dédoubler en couple « joie -chagrin » qui caractérise le plaisir et la douleur de l'esprit. La théorie des passions simples, nous fait donc assister à un recentrage sur soi du désir, le désir n'est originellement subordonné ni à l'objet d'amour, ni à la recherche d'une tranquillité du corps ou de l'esprit dans le plaisir. « Or ces passions simples, l'appétit, le désir, l'amour, l'aversion, la haine, la joie et la douleur, reçoivent parfois, au gré de considération variées, des noms également variés : premièrement selon qu'elles semblent devoir se succéder les unes aux autres. Deuxièmement, selon que nous recherchons ou fuyons l'objet. Troisièmement, selon que l'on considère simultanément une multiplicité des passions et selon la manière dont elles se succèdent les unes aux autres »²⁶⁹.

Les passions complexes se répartissent en trois groupes qui sont des spécifications de trois couples de passions simples : le couple « désir-aversion » se décline en « espoir, désespoir, crainte, courage, colère, confiance en soi, défiance de soi, indignation, bienveillance, convoitise, ambition, pusillanimité, magnanimité ». Il faut remarquer que la magnanimité se définit négativement, comme « dédain des secours et empêchement minimes ». Le dédain ayant été caractérisé auparavant comme absence de désir et de haine, comme « une immobilité, une indocilité du cœur », ce qui n'est dépourvu ni d'ambiguïté, ni de signification, force d'âme, libéralité, avarice, rancune, curiosité, superstition, terreur,

²⁶⁸ Ibid, P. 257

²⁶⁹ *Lév.* P. 52.

panique.²⁷⁰ Le couple « amour-haine » se décline en « affection, concupiscence naturelle, luxure, passion amoureuse, jalousie » Le couple « plaisir-douleur » se décline en « admiration, gloire, confiance en soi, vaine gloire, abattement de l'esprit, la honte, impudence, pitié, cruauté, émulation, envie ».

La présentation générale des passions complexes, de même que la définition et la place occupée par certaines d'entre elles dans la classification d'ensemble subissent des modifications d'une œuvre à l'autre. Au niveau de la présentation générale par exemple, *Le Léviathan* commence par le premier couple des passions complexes tandis que *Les Eléments of Law* commence par le troisième couple. De plus, certaines passions complexes réflexives semblent appartenir à des groupes complexes différents, c'est le cas de la magnanimité et de la pusillanimité, que *Le Léviathan* définit et classe dans le premier groupe, tandis que *Les Eléments* les classe dans le troisième couple. On constate, donc, une évolution de la pensée de *Hobbes* concernant le statut et le rôle de certaines passions dans l'économie générale de la doctrine. Parmi les indices d'évolution de la pensée Hobbesienne, la définition de la crainte qui ne figure dans *Le Léviathan* que parmi les passions complexes tandis que, dans *Les éléments of Law*, elle est définie dès la théorie des passions simples. Cela signifie que la crainte change de statut dans *Les Eléments*. La crainte qui est une passion simple, qui ne diffère de l'aversion qu'en ce qu'elle a pour contenu « un déplaisir anticipé » (alors que l'aversion est un déplaisir présent) devient passion complexe. Dans *Le Léviathan*, la définition de la crainte n'est pas éloignée, en apparence, de celle des *Eléments* : c'est l'aversion jointe à l'opinion d'un dommage causé par l'objet²⁷¹. Mais son statut se trouve amoindri dans la mesure où elle doit le partager avec l'espoir, comme on le voit à la fin du chapitre XIII du *Léviathan*. D'où la crainte n'est plus une passion fondamentale et n'est plus le seul mobile pour sortir de l'état de nature.

Ce rôle assigné au couple crainte-espoir est à mettre en rapport avec la façon dont *Hobbes* reformule, dans *Le Léviathan*, le concept de contrat social. C'est là que *Hobbes* redéfinit le courage. Dans *Les Eléments* « le courage, en un sens large, est l'absence de peur en présence de quelque mal que ce soit ; mais, en un sens, plus strict et plus commun, c'est le

²⁷⁰ « Or ces passions simples, l'appétit, le désir, l'amour, l'aversion, la haine, la joie et la douleur, reçoivent parfois, au gré de considération variée, des noms également variés : premièrement, selon qu'elles semblent devoir succéder les unes aux autres : deuxièmement, selon que nous recherchons ou fuyons l'objet : troisièmement, selon que l'on considère simultanément une multiplicité des passions, enfin selon la manière dont elles se succèdent les unes aux autres ». *Lév.* P.52.

²⁷¹ *Lév.* VI.

mépris des blessures et de la mort, quand elles font obstacle à un homme sur le chemin qui le mène vers sa fin²⁷² ». Dans *Le Léviathan*, le courage procède de la même opinion que la crainte « opinion d'un dommage causé par l'objet ». Il s'y joint simplement « l'espoir d'éviter ce dommage en résistant ». Hobbes précise encore que le courage soudain est appelé colère.

Hobbes pose l'existence en l'homme d'une passion qui le distingue par nature de l'animal: la curiosité. L'homme est donc par nature un animal curieux. Le désir de connaissance et de réflexion explique que cet homme n'est pas dominé par les affections présentes de soif et de faim, mais s'éveille à la considération des causes de leur satisfaction passée, et se ménage la possibilité de prévoir les causes de renouvellement futur de cette satisfaction. La curiosité, lorsqu'elle est liée à la crainte, fournit la condition anthropologique de la religion naturelle qui est en effet « la crainte d'une puissance invisible feinte par l'esprit ou imaginée à la suite de récits qui bénéficient d'une permission officielle »²⁷³. En ce sens, « La crainte dont on n'aperçoit pas le pourquoi où l'objet est appelée terreur parmi que, on la nomme ainsi d'après les fables qui font de Pan son auteur : en réalité, celui qui ressent le premier une telle frayeur en aperçoit toujours de quelque façon la cause ; mais les autres s'enfuient à cause de l'exemple, chacun supposant que son voisin sait pourquoi. C'est pourquoi cette passion n'atteint personne si ce n'est dans une foule, dans une multitude »²⁷⁴.

La curiosité, qui fait remarquer à l'homme la faiblesse de sa mémoire lorsqu'il s'agit de retrouver des objets nécessaires à sa vie, introduit dans la condition humaine un autre facteur de spécificité : l'établissement de marques. L'homme comme être de parole, ne peut plus rester au stade de la relation primitive d'intérêt et de concupiscence. La parole est en effet essentiellement ambivalente : « à mesure que les hommes disposent d'un langage plus riche, ils deviennent plus sages ou plus fous qu'on n'est ordinairement »²⁷⁵. Les quatre usages de la parole : l'acquisition des arts, l'enseignement, l'entraide, et la séduction consistent à « charmer soit autrui soit nous-mêmes en jouant innocemment avec nos mots, pour le plaisir ou l'agrément »²⁷⁶. Le langage fait de l'homme un être juridique qui est capable de distinguer une injustice d'un dommage. La promesse et le contrat supposent une capacité de parler et de comprendre la parole de l'autre. « La parole sera donc la condition anthropologique

²⁷² *Element of law*, IX, 4.

²⁷³ *Lév* P.53.

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Ibid.* Chap , IV, P.32.

²⁷⁶ *Ibid.*P. 29.

fondamentale de l'acte fondateur, par lequel l'espace du conflit se transforme en l'espace d'une communauté de reconnaissance juridique réciproque, faisant passer de l'autre comme ennemi à l'autre comme être de droit. »²⁷⁷. Quel rapport existe-t-il entre les passions simples et la volonté ?

Dans le chapitre VI du *Léviathan*, la doctrine du désir permet de développer toute une analyse de ce qu'est la volonté. Pour Hobbes loin que le désir dépende de la volonté comme chez Descartes et les stoïciens, la volonté suit le désir. L'objet du désir provoque une succession alternée d'appétits et d'aversion dans laquelle la volonté n'intervient que comme l'appétit ou l'aversion ultime. En outre, comme le montre l'analyse du processus de délibération, la volonté s'identifie à la volition. Elle est acte et non pas faculté. Elle est le désir traduit en acte. Il n'y a donc aucun sens à prétendre soumettre les désirs et les passions à la volonté, ce qui ne signifie aucunement que désir et passions échappent à toute logique moins encore qu'ils sont étrangers à la raison. « Dans la délibération, le dernier appétit ou la dernière aversion, qui se trouve en contact immédiat avec l'action ou son omission, est ce qu'on appelle la volonté : c'est l'acte de vouloir. Les bêtes, qui ont la délibération, doivent nécessairement avoir aussi la volonté. La définition que les écoles donnent communément de la volonté, à savoir, un appétit rationnel, n'est pas bonne, car s'il en était ainsi, il ne pourrait pas y avoir d'actes volontaires contraire à la raison. Un acte volontaire est en effet celui qui procède de la volonté, et rien d'autre (...) la volonté est donc l'appétit qui intervient le dernier au cours de la délibération²⁷⁸ ». Nos actes résultent d'une délibération. La volonté, comme dernier désir ou dernière aversion, n'est pas une faculté différente du désir, mais le désir même passant à l'acte. Elle ne peut donc posséder aucune hégémonie sur le désir, elle n'en est qu'une simple modalité.

Le monde des valeurs morales, techniques et esthétiques peut désormais être déduit du désir et de ses modalités. Certes, le désir est intentionnel. Cette intentionnalité tient à ce que le désir soit d'abord lié à la représentation d'un objet souhaité. Or la représentation de l'objet que nous tenons pour cause finale du désir n'est rien d'autre que l'une des causes efficientes de notre mouvement vers lui. La causalité finale revient donc à la causalité efficiente. La volonté, deuxième passion après la délibération, n'est pas le résultat d'une rationalisation des appétits ou des passions. C'est-à-dire qu'elle n'est pas un appétit rationnel. Elle ne peut guère

²⁷⁷ Zarka, C.Y. Op. Cit, P. 292.

²⁷⁸ *Lév.* P.56

maîtriser la passion. Les actions volontaires, trouvent leurs sources dans la convoitise, l'ambition, la concupiscence ou les autres appétits qui poussent vers les choses, celle qui se trouve dans l'aversion ou la peur des conséquences²⁷⁹. Même si la volonté n'est pas un appétit rationnel, la raison est présente dans la délibération. En ce sens l'homme, qui raisonne et calcule, s'appuie aussi sur l'expérience pour mettre en balance les coûts et les bénéfices attendus. Ainsi, Hobbes oppose-t-il passion et raison ? Nous constatons que l'auteur du *Léviathan* fait plutôt la distinction entre les désirs rationnels et les désirs irrationnels. Ces dernières sont les passions qui se définissent comme des perturbations de l'âme.

Dans le même chapitre VI, Hobbes analyse ses considérations sur la religion. Celle-ci est définie comme la crainte d'une puissance invisible feinte par l'esprit ou imaginée à la suite de récits qui bénéficient d'une permission officielle. Franck Lessay²⁸⁰ présente trois raisons qui expliquent la présence des considérations Hobbesienne sur la religion : « tout d'abord, une manière de souligner l'importance décisive de la curiosité. Si les passions ont un substrat biologique qui permet de les qualifier des mouvements animaux, il reste que la vie passionnelle des hommes a quelque chose de spécifique et que les relations humaines se distinguent radicalement de la vie animale. Or la passion qui différencie l'homme de l'animal par nature est ce désir de connaître le pourquoi et le comment des choses : c'est par là que les hommes s'arrachent au souci exclusif de la nourriture et des autres plaisirs des sens pour s'interroger craintivement sur les causes des phénomènes naturels, jusqu'à imaginer (et redouter) une puissance invisible à l'œuvre dans la nature. Il ajoute qu'en second lieu, la mention de la peur de puissance invisible » inscrit la religion dans le champ des passions, sans faire intervenir Dieu comme inspiration. Il ajoute encore que la réduction de la religion à une forme de curiosité participe à un projet dont le sens se découvre sans doute plus nettement encore dans l'affirmation que la dualité bien-mal n'a aucun fondement objectif. Une chose est bonne ou mauvaise selon que nous la désirons ou la fuyons. Si la religion n'apparaît pas comme la source de critère de destruction du bien et du mal, il est possible de trouver un autre fondement des valeurs. Ce fondement est le désir. Hobbes opère ainsi une déduction des valeurs à partir du désir. Il déracine les valeurs du monde des choses pour les projeter dans le monde de la représentation. Il procède à « une déréalisation des valeurs »²⁸¹. Il exclut trois

²⁷⁹ *Lév.* P. 56

²⁸⁰ Dans « *Sur le traité des passions de Hobbes, commentaire du chapitre VI du Léviathan* », in *Etudes Epistémè*, n° 1-2002, p. 29-30.

²⁸¹ Zarka, C.I. *Décision métaphysique de Hobbes*, P. 265.

espèces du bien et du mal. Le bon et le mauvais effectif, qui renvoient à la fin désirée ou à celle que l'on juge déplaisante. Le bon et le mauvais en tant que moyens ordonnés à une fin désirée, qui correspondent à l'utile (ou avantage) et à l'inutile (ou désavantageux). Le bon et le mauvais au stade de la promesse, qui s'identifient au beau et au laid. Il n'exclut nullement les valeurs religieuses, mais la frontière entre le profane et le sacré est ici absolue. Cela s'éclaircit lorsque Hobbes redéfinit ce qu'est le bien apparent. Par rapport au bien ainsi entendu, on peut dire que le bien réel n'est que le bien présent, en d'autres termes le bien effectif. Par nature les individus naturels recherchent immédiatement leur bien, c'est-à-dire leur plaisir et y trouvent l'origine de toutes leurs actions.

Peut-on se servir des passions pour dépasser l'état de nature ? Ou faut-il les réprimer ? Pour Hobbes, il s'agit plutôt de les réprimer. Pour instaurer un ordre social, les hommes doivent freiner leurs passions. Dans ce contexte Hirschman, pense que « les chances d'instauration d'un souverain ou d'une autorité qui exerçait ses pouvoirs répressifs d'une manière appropriée aux circonstances ou aux besoins serait du même ordre de grandeur que celle d'instituer un régime où les hommes mettraient un frein leurs passions sous le seul effet des pieuses exhortations des moralistes et des hommes d'église²⁸² ».

Certains, comme Herder et Hegel, montreraient que les passions humaines conspirent au progrès général de l'humanité où à la réalisation de l'esprit universel. Selon Hegel, les hommes, obéissant à leurs passions se font en réalité, et tout à fait inconsciemment, les agents de telle ou telle grande fin de l'histoire universelle. Bacon insiste sur la nécessité de maîtriser les passions en les opposant l'une à l'autre, c'est-à-dire de combattre les passions par les passions.

Shaftesbury fait découvrir les sentiments comme la bienveillance ou la générosité : c'est ce qu'il dénomme « affection naturelles ». Ce dernier distingue les effets respectifs des bons sentiments sur l'ordre privé et l'ordre public. Il montre d'abord que ces bons sentiments sont utiles. Il analyse ensuite les passions moins estimables. Ils sont celles qui sont d'essence égoïste et contribue au bien privé ; celle qu'il qualifie non naturelles et qui ne serve ni l'intérêt privé, ni l'intérêt public. Il fait enfin la distinction entre affection modérées et immodérées.

Hirschman découvre dans la pensée de Hobbes une certaine « neutralisation des passions ». Dans ce sens « toute la doctrine du contrat social dérive de la stratégie de

²⁸²Hirschman, A, *Les passions et les intérêts*, Op. Cit. P. 20.

neutralisation (...). Hobbes n'a pas besoin d'y recourir qu'une seule fois, puisqu'il s'agit pour lui de fonder un Etat constitué de manière que les problèmes posés par le comportement des hommes passionnés soient résolus une fois pour tous²⁸³ ».

²⁸³ Ibid . P. 33.

Mandeville : dissimulation des passions

Dans la lignée du *Léviathan*, Mandeville écrit que les passions déterminent ou plutôt créent la volonté qui précède immédiatement chaque action délibérée. La volonté n'est que le dernier aboutissement de la délibération. Le libre arbitre est une illusion, car les vrais motifs qui nous sont cachés, séduisent le vouloir. La seule indépendance, c'est l'absence d'obstacle extérieur. Indépendance qu'il ne faut d'ailleurs pas minimiser car elle constitue une véritable souveraineté et une juridiction intérieure. Mais dans ce composé qu'est l'homme, rares sont ceux chez qui la raison a plus de poids que la passion, l'orgueil ou la peur par exemple²⁸⁴. Dans la première partie de *La Fable*, Mandeville montre comment les passions se jouent de nous sans proposer à strictement parler de théorie de la liberté. Il amorce dans la deuxième partie une description de l'action libre. A Horace qui demande si nous ne bougeons pas nos corps comme nous l'entendons, et nos actions ne sont pas déterminées par notre volonté, Cléomène répond que cela ne signifie rien, puisque c'est une passion qui d'une main ferme gouverne la volonté.

Dans « *Les pensées libres* », du point de vue psychologique, la volonté est définie comme le dernier aboutissement de la délibération. Elle implique une exécution ou un effort, qui ne sont jamais libres. Mandeville dénonce l'illusion du libre arbitre. Les vrais motifs, qui sont cachés, et qui se succèdent à toute rapidité dans notre pensée, séduisent le vouloir. Le seul sens de l'idée d'indépendance²⁸⁵ c'est l'absence d'un obstacle extérieur visible. Cette indépendance constitue une véritable souveraineté et une juridiction intérieure. La passion pour Mandeville est donc le thème autour duquel s'organisent toutes ces préoccupations. La passion est, en effet, ce qui organise en un système la totalité des aspects de l'homme, qu'il s'agisse de la vie naturelle, de la vie sociale, des vertus, de l'art politique, de l'économie et de la religion. C'est sur ce point que Mandeville se distingue de ses prédécesseurs. «Les passions avaient été étudiées sous divers angles : physiologique²⁸⁶, morale, politique²⁸⁷. Etudier les passions, c'est traiter l'homme tel qu'il apparaît. Sur ce point, Mandeville ne s'attarde pas d'attaquer les conceptions de Shaftesbury et de Locke sur l'homme et l'état de nature.

²⁸⁴ *Fable*, I, P. 220

²⁸⁵ Mandeville rejoint Hobbes sur ce point.

²⁸⁶ Chez Descartes par exemple .

²⁸⁷ Chez Hobbes c'est le jeu des passions qui détermine le passage de l'état de nature à l'état civile et ce jeu se continue sans rupture dans l'état civile lui-même.

En effet, Mandeville continue de penser comme Hobbes la théorie des passions, mais il traque la passion dans ses actes les plus secrets. il la traque dans son essence ; son intention est de « décrire la nature et les symptômes des passions humaines, à détecter leur force et leurs déguisements²⁸⁸. Dans le troisième dialogue de sa *Fable* , l'intention de l'auteur est de faire « l'anatomie des passions²⁸⁹ », c'est-à-dire aller au-delà du visage qu'elles offrent vers ce qui est caché; plus exactement, mettre à jour « la partie invisible de l'homme²⁹⁰», c'est « détecter les inconsistances et les fraudes par lesquelles nous nous leurrions nous-mêmes²⁹¹ ». L'intention globale de Mandeville est de montrer aux hommes ce qu'ils doivent être. « Où est l'homme qui en aucune occasion n'a dissimulé ses fautes et ne s'est pas abrité sous de fausses apparences, ou n'a prétendu agir par des principes de vertu sociale et d'égards pour les autres, alors qu'il savait dans son cœur que son plus grand souci avait été de se rendre service à lui-même ? Les meilleurs d'entre nous acceptent parfois des éloges sans détromper ceux qui les leur donnent ; bien que nous soyons en même temps conscients que les actions pour lesquelles nous nous laissons estimer sont le résultat d'une puissance faiblesse de notre nature , qui nous a souvent fait tort, et que nous avons mille fois souhaité en vain de pouvoir dompter. Les mêmes motifs peuvent produire des actions bien différentes, selon que les hommes différents de tempérament et de condition²⁹² ». Le terme passion chez Mandeville est utilisé comme chez la plupart des auteurs de son époque en un sens très large pour désigner les instincts, les appétits, les émotions. En outre, il emploie souvent le terme instinct, soit concurremment avec celui de passion, soit même à sa place. « Toutes les passions et tout les instincts, en général ont été donnés à tous les animaux pour quelque fin raisonnable, car ils tendent à la préservation ou au bonheur d'eux-mêmes ou de leurs espèce²⁹³ ». Il ajoute que «la même passion peut produire chez la même personne soit un bien manifeste, selon ce que l'amour de soi et les circonstances dicteront ; et que la même peur de la honte, qui fait parfois apparaître dextrement vertueux, peut aussi obliger à commettre les crimes les plus atroces. Par conséquent, que l'honneur ne soit pas fondé sur un principe de vertu réelle ou de vraie religion, cela doit être éclatant aux yeux de quiconque veut bien seulement faire attention à la

²⁸⁸ *Fable* I, P. 467.

²⁸⁹ Carrive, P. *La philosophie des passions chez Bernard Mandeville* , Op. Cit. P. 123.

²⁹⁰ *Fable*, I, P. 153.

²⁹¹ *Fable* II, P. 121.

²⁹² *Fable*, II, P. 98.

²⁹³ *Fable* II, 83.

sorte de personne que sont les plus grands sectateurs de cette idole, et les devoirs différents qu'il exige des deux sexes²⁹⁴ ».

Dans la deuxième partie de *La fable*, Mandeville pense que l'instinct de s'attribuer une haute valeur est une passion très utile²⁹⁵. Mais qui peut avoir des excès ; ce même instinct peut se transformer à un instinct de s'évaluer au dessus de sa valeur réelle²⁹⁶. Quand il définit le sauvage, il oppose l'instinct à la raison. Il définit l'instinct de souveraineté qui se manifeste très clairement dans la passion de vengeance dont aucun homme n'est dépourvu en naissant²⁹⁷ et l'instinct religieux. Mandeville utilise aussi le terme instinct pour désigner notre habilité technique. Notre auteur fait également la différence entre passion et instinct au niveau même de l'animal²⁹⁸. Dans son *Traité des passions*, Mandeville distingue la passion de l'émotion. Pour lui l'émotion est plus légère que la passion puisque l'émotion est un mouvement soudain de l'âme alors que la passion est elle-même rapprochée de la surprise.

Pour Mandeville, les passions sont « spécifiquement humaines²⁹⁹ ». Elles sont les mêmes chez tous les êtres. Nous pouvons même dire qu'elles sont spécifiquement corporelles. C'est pourquoi « l'idée de passion est celle de symptômes sont inextricablement liées³⁰⁰ ». Les symptômes permettent de traiter les passions entant que phénomènes physiologique ; par exemple, les symptômes de la honte et de la vanité. Il s'ensuit de la honte un abattement des esprits ; un visage rouge, penchement de la tête, yeux fixés au sol (...). Avec la vanité, il s'ensuit des symptômes tout à fait contraires.

En s'inspirant de la physiologie, Hobbes et Mandeville traite quelques passions, selon des descriptions mécanique tel que la description du rire. Hutcheson, en proposant sa propre théorie du rire, pense que cette passion ne s'exerce pas toujours à l'occasion d'une comparaison. Le rire a des effets agréables³⁰¹.

Dans la deuxième partie de *La Fable*, Mandeville évoque le thème de l'éducation des femmes. Il a montré que même avec une éducation égale, les femmes ont en générale plus

²⁹⁴ Ibid, P. 109.

²⁹⁵ Ibid, P. 83.

²⁹⁶ Ibid, P. 143

²⁹⁷ Ibid, P.323.

²⁹⁸ Ibid. P.193.

²⁹⁹ Carrive, P. *La philosophie des passions chez Bernard Mandeville*, Op.Cit. P.146.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ Hutcheson, F. Works, Glasgow, 1772, 5. Vol. Adam Smith, à son tour, a montré le rôle de la sympathie dans le rire dans *The théory of moral sentiments*.

d'esprit d'invention et de repartie que les hommes³⁰². Il n'y a pas un travail intellectuel que les femmes ne peuvent pas accomplir ; si elles y persévèrent et si les circonstances les aident. Dans le traité des passions³⁰³, Mandeville explique pourquoi les femmes dépassent les hommes en vivacité, mais elles sont inaptes aux études trop longues ; l'éducation peut cependant y remédier.

Chez Mandeville, la genèse des passions va s'opérer à partir de l'amour de soi. L'amour de soi est cet amour que l'homme partage avec les plus parfait des animaux³⁰⁴ et dont on ne peut mettre en doute la sincérité³⁰⁵. Sous le même terme «Self-Love» Mandeville désigne tantôt ce que nous appelons l'amour de soi, tantôt l'amour propre. Dans la deuxième partie de *La Fable*, il distingue amour de soi «self –love» et amour propre «self liking» pour expliquer le paradoxe que l'honneur de soi peut conduire un homme à se détruire lui-même, aussi pour répondre à tous ceux qui contestent que toutes les affections se ramènent à l'amour de soi. Il ajoute aussi qu'il a forgé un mot nouveau pour désigner l'amour propre. L'amour propre est par définition une estime de soi, un plaisir que nous prenons à nous même, sans lequel l'amour de soi ne serait pas aussi constant, bien plus «un instinct par lequel chaque individu s'évalue lui-même au dessus de sa valeur réel³⁰⁶». L'amour propre lui-même n'est pas coupable. Il est au-delà du bien et du mal.

Dans *L'origine de l'honneur*, Mandeville précise qu'il entend par « amour-propre » la passion dans toute son extension. Les animaux les plus parfaits le connaissent même s'il n'est pas toujours visible ; l'homme sauvage le connaît aussi. Ainsi, comprendre la nature et l'usage de l'amour-propre³⁰⁷ permet d'avoir une explication claire et intelligible des passions³⁰⁸. «Il n'y a pas à proprement parler une double origine des passions : si amour de soi et amour propre sont distincts en leur principe, ils sont parfois inextricablement mêlés dès la petite enfance, si les passions les plus simples dérivent du premier, le second interfère rapidement »³⁰⁹.

De la définition de l'amour propre, Mandeville déduit la définition du désir de supériorité inspiré du *Léviathan*. « Si de deux égaux l'un s'évalue lui-même seulement moitié

³⁰²Ibid, P. 188.

³⁰³Chap. III, P. 358.

³⁰⁴*Fable* II, 133.

³⁰⁵*Fable* I, P.219.

³⁰⁶ *Fable* II, P. 134.

³⁰⁷C'est notre tâche dans la deuxième partie de ce chapitre.

³⁰⁸ *Fable* II, P. 193.

³⁰⁹ Carrive. P. Op. Cit. P. 171.

plus qu'il n'estime l'autre, bien que l'autre évalue le premier à égalité avec lui même, ils seraient tous deux mécontents, s'ils lisaient dans la pensée l'un de l'autre, mais si chacun des deux s'évaluait lui-même moitié plus que l'autre ; la différence entre deux serait encore plus grande, et une déclaration de leurs sentiments les rendrait tous deux insupportables l'un à l'autre³¹⁰ ».

Dans l'origine de l'honneur, Mandeville insiste sur la dualité entre l'amour propre et l'amour de soi. Leurs buts sont divers : « l'amour de soi conduirait l'être à amasser tout ce qui est nécessaire à sa subsistance (...) et à tout faire pour assurer sa sécurité et celle de ses petits. L'amour propre lui ferait rechercher les occasions d'étaler, par des gestes, des regards, des sons, le prix qu'elle se donne, prix supérieur à celui qu'elle attribue aux autres³¹¹ ». Sous l'effet de la disparition douloureuse de l'amour propre, l'amour de soi se transforme en haine de soi. C'est pour l'amour de son « cher moi » que la personne estime ou méprise toute chose. « La genèse des passions va s'opérer à partir de ce Janus ; l'amour de soi, l'amour propre »³¹². Il n'y a pas donc une double origine des passions.

De l'amour de soi sont d'abord dérivés les appétits naturels. Mandeville les appelle parfois « des passions ». Ces appétits sont moins souvent présentés comme la conscience d'un besoin que comme une arme indispensable à la conservation de l'être et de son espèce. Les principaux appétits, sont la faim, la soif et l'instinct sexuel. Cet instinct est inné aussi bien chez l'homme que chez les femmes. Dans le troisième dialogue de *La Fable*³¹³, « La faim et la soif ont été donnés aux créatures pour qu'elles recherchent avec ardeur le nécessaire sans lequel il leur serait impossible de subsister »³¹⁴. Peut-on dire qu'il y a ici un passage de l'appétit au désir ? Les appétits viennent de nous être décrits comme toujours positifs, tendant à la préservation de l'espèce. Le désir pousse l'homme à rechercher ce qu'il croit devoir le conserver ou lui plaire, ou l'oblige à éviter ce qu'il s'imagine devoir lui déplaire. Le désir ajoute à l'appétit la conscience et l'imagination d'un danger, d'une destruction possible. L'imagination est nécessaire pour l'actualisation des passions qui se distinguent du simple appétit. Pour Mandeville, il y a cinq passions simples³¹⁵ dans leur déviation à partir de l'amour de soi et de l'amour propre, et dans leurs manifestations les plus élémentaires. Ce

³¹⁰ *Fable* II, P. 144.

³¹¹ Ibid, P. 138.

³¹² Carrive, Op. Cit. P. P.170

³¹³ *Fable*, dialogue III, P.144.

³¹⁴ *Fable* II, P.141

³¹⁵ Ces passions sont simples dans leur déviation à partir de l'amour de soi et de l'amour propre et dans leurs manifestations les plus élémentaires

sont la peur, la colère, la pitié, l'orgueil et l'espoir. Dans l'état de nature, « elle ne cessent de se bousculer et de se succéder³¹⁶. À l'état social, les passions simples se compliqueront, se doubleront d'autres passions, la honte par exemple doublera l'orgueil et se dissimuleront à elles- même.

D'abord, nous essayons d'énumérer et d'analyser les passions simples. La première passion simple est la peur. La peur se présente comme appréhension d'un danger possible plus qu'une crainte d'un danger réel. « Le trouble qu'elle produit en nous est toujours plus ou moins violent, en proportion non du danger, mais de l'appréhension que nous avons du mal, que nous redoutons, que ce mal soit réel ou imaginaire³¹⁷ ».

La colère, deuxième passion primitive, forme avec la peur un couple original et déchiré, puisque l'un ne vit que de la mort de l'autre. La description de la peur et de la colère est la même dans la remarque R et le quatrième dialogue de *La Fable*. Dans le quatrième dialogue, la colère comme passion énergétique, naît lorsque l'instinct est frustré. Dans le cinquième dialogue, la colère vient au secours de l'homme sauvage. Ses forces, son activité, son agilité sont déjà grandes, plus grandes que celle de l'homme civilisé. Elle est inventive. Elle mène les hommes à inventer les javelots, les arcs, les flèches dans la lutte contre les animaux sauvages. Dans la remarque R, la colère est présentée comme la seule arme susceptible de lutter contre la peur. Mandeville élimine tout les pouvoirs de la raison contre la peur. Le rôle de la raison est évaluatif : il ne peut qu'évaluer la grandeur du danger.

*Paulette Carrive*³¹⁸ pense qu'on peut parler chez Mandeville, comme chez Rousseau, d'un certain irrationalisme. « Tout au moins une réserve à l'égard de la raison³¹⁹ ». Les passions peuvent être aussi « des petites maladies de leur combat naît un équilibre fragile³²⁰ ». Chez Helvétius « les passions seules peuvent combattre contre les passions³²¹ ». Hirschman parle aussi de ce combat des intérêts et des passions³²². Si la plus contraire à la peur est la colère, le courage, dans les combats, n'est autre chose que la colère. On parle ici du vrai courage et non plus du courage « faux et artificiel » qui naît dans la société. « Quand cette passion surmonte(...) chez un homme la totalité de ses peurs, il a le vrai courage, et se battre

³¹⁶ *Fable* II, P. 22

³¹⁷ *Fable* I, P. 220.

³¹⁸ Carrive, P. Op. Cit.

³¹⁹ Ibid. P. 174.

³²⁰ Ibid.

³²¹ Helvétius, *De l'esprit*, Discours IV, chap. XV. T. II, 410.

³²² Hirschman, *Les passions et les intérêts*. Op.Cit.

avec une hardiesse de lion ou tigre, ce qu'il ne fera à aucun autre moment ³²³». Dans le quatrième dialogue, « si la colère devait toujours habiter une créature, sans considération du danger auquel elle s'expose, elle serait bientôt détruite : pour cette raison, elles sont toutes dotées de peur » ³²⁴. La peur la plus fondamentale en l'homme (comme chez Hobbes) est la peur de la mort, surtout à l'état de nature. La peur de la mort n'est pas seulement l'envers de l'instinct de la conservation que connaissent tous les animaux ; c'est une spécificité humaine.

Dans la préface de l'origine de l'honneur, Mandeville montre que la peur de la mort est la plus forte passion de notre espèce et de notre nature. Il montre aussi, dans le sixième dialogue, que seul l'instinct de souveraineté permet de surmonter l'honneur que nous avons à l'instinct de la dissolution de notre être. L'homme peut risquer sa vie aussi par curiosité et par cupidité. La peur de l'invisible prédispose l'homme à la religion. Le jeu de la peur et de la colère est modifié par l'action de l'orgueil : les actions de l'orgueil et de la pensée sont suspendues par la peur. D'où colère et peur ne peuvent pas coexister chez l'individu naturel même si leur combat n'a pas le même sens. Dans cette lutte on peut déduire que la peur et la colère ne peuvent pas rester au même niveau : la peur est une passion naturelle ; la colère est une passion qui se nourrit de l'opinion. Si l'amour propre sera présent, et si quelqu'un refuse de reconnaître en l'autre homme sa supériorité, l'homme dévalué « sera en colère, aussitôt que sa peur l'aura quitté ³²⁵ ». Cette colère n'est plus adaptative ni inventive.

Pour étouffer la colère, Mandeville fait appel à la troisième passion simple : la pitié. Cette dernière est une impulsion de nature qui persévère dans l'état social. Elle est « la plus douce et la moins nocive de toutes nos passions ». Tout en restant une faiblesse de nature, comme la colère, l'orgueil et la peur, cette pitié n'est pas un défaut de notre nature. Elle persévère en particulier chez les femmes et les enfants. « Il faut avouer que de toutes nos faiblesses, c'est la plus aimable, et celle qui a la plus grande ressemblance avec la vertu (...) et même, sans une proportion considérable de pitié la société aurait peine à subsister, mais puisque c'est un mouvement de la nature qui ne consulte ni l'intérêt public, ni notre raison, elle peut produire le mal comme le bien ³²⁶ ». Elle contribue à perdre l'honneur des filles et à corrompre l'intégrité des juges. Mandeville cite l'exemple de l'enfant innocent et il pense qu'il n'y a point de mérite à sauver un petit enfant innocent sur le point de tomber dans le feu, cette action n'est ni bonne ni mauvaise, et, si utile qu'elle ait été à l'enfant, nous ne l'avons

³²³ *Fable*, I, P. 228

³²⁴ *Ibid.* P. 194.

³²⁵ *Fable* II, P. 138.

³²⁶ *Fable*, I, P. 42-43.

faite que pour nous faire plaisir à nous-mêmes, car de le voir tomber sans essayer de l'arrêter nous aurait causé une douleur que l'instinct de conservation nous oblige à éviter. Il cite aussi l'exemple d'un riche prodigue, «qui aime à satisfaire sa passion, quand il consacre au soulagement d'un malheureux, objet de sa pitié, ce qui pour lui n'est qu'une bagatelle³²⁷».

Peut-on déduire, de ces exemples, que la passion est parmi les passions essentielles pour fonder une morale utilitaire ? Car la pitié est la passion qui mène à réaliser un intérêt altruiste et personnel. Elle est, donc, la plus proche de la vertu. Lorsque la pitié s'éveille chez l'homme civilisé, elle n'est pas seulement suspecte, elle est « une contrefaçon de la charité », vertu authentique et apparaît surtout chez les esprits faibles. Paulette Carrive, pense que « la pitié est ce vers quoi régresse la charité si la personne qui l'éprouve n'a pas la volonté ou la possibilité objective d'intervenir³²⁸ ». Rousseau insistera après Mandeville sur le caractère naturel et primitif de la pitié. Dans *l'Emile* l'imagination est nécessaire pour mettre en jeu la pitié en elle-même inactive³²⁹. A la différence de Mandeville, Rousseau en dérive les vertus sociales. Pour A. Smith, la pitié, loin d'être une émotion immédiate, elle suppose la médiation de la réflexion et de l'imagination. La Rochefoucauld réfute l'opinion selon laquelle la pitié est cause de la charité car le sage fait le bien par les ordres tranquilles de la raison, non par une excitation des passions.

Dans la deuxième partie de *La Fable*³³⁰, Mandeville présente la quatrième passion simple à savoir, l'orgueil ; l'amour propre en est la cause immédiate. Dans l'origine de l'honneur, Mandeville distingue l'orgueil de l'amour propre ; ils sont différents d'une part, comme l'innocence et le vice. Dans *La lettre à Dion*³³¹, Mandeville précise que l'orgueil est l'objet de ses analyses les plus importantes; dans la deuxième partie de *La Fable*, il affirme cela. Dans le sixième dialogue³³², vanité et orgueil ne sont pas distincts chez Mandeville, il emploie souvent les deux termes en même temps sans suggérer une différence entre les deux. Dans la remarque M, Mandeville analyse l'essence de l'orgueil.

Dans *Essai sur la charité*³³³, l'orgueil et la vanité ont construit plus d'hôpitaux que toutes les vertus rassemblées; «la vanité peut produire les mêmes effets que l'orgueil³³⁴». Il

³²⁷ Ibid.I, P-P. 42-43.

³²⁸ Carrive. P. Op. Cit. P. 180

³²⁹ Rousseau, J-J. *Emile*, T. IV, Pliade, P. 505.

³³⁰ Ibid. P. 136.

³³¹ Ibid. P.48

³³² Ibid. P.352.

³³³ *Fable* I, P. 294.

dit aussi bien des fumées de la vanité que de l'orgueil qu'elles peuvent conduire l'homme à l'abnégation et même à risquer sa vie. Ce que Carrive précise : « la nuance laudative que nous mettons sous le terme vanité se retrouve sous le terme orgueil, comme inversement la nuance laudative que comporte l'idée d'orgueil se retrouve dans celle de vanité³³⁵ ».

Dans le second dialogue³³⁶, «le vrai objet de l'orgueil, ou vaine gloire, est l'opinion d'autrui». Dans la remarque M «l'orgueil se définit comme faculté» naturelle par lequel tout mortel qui à quelque intelligence se surestime et s'imagine posséder de meilleurs attributs que ne lui en accorderait un juge impartial³³⁷». L'orgueil fait partie de la nature humaine ; pour satisfaire leur orgueil les hommes affrontent et méprisent les plus grands dangers et les plus grandes difficultés³³⁸; l'orgueil comme la colère, mais différemment, combat la peur chez l'homme et même la peur de la mort³³⁹. La société va à la fois multiplier, utiliser et condamner l'orgueil. Dans *Les pensées libres*³⁴⁰, l'orgueil produit aussi le commerce et l'industrie ; nous cherchons à connaître ce que pouvait être l'orgueil de l'homme naturel. Il y a déjà dans l'homme naturel un jeu de l'orgueil, de la peur et de la colère. La peur varie en raison inverse de la colère et de l'orgueil³⁴¹.

La cinquième et dernière passion simple est l'espoir. Mandeville décrit cette passion pour analyser la jalousie. C'est un souhait accompagné à la fois de doute et de confiance.

Pour définir la nature humaine, Mandeville fonde « un nouvel innéisme, celui des passions³⁴² ». Dans sa *Fable*, il pense que « les semences de chaque passion nous sont innées, et personne ne vient au monde sans elles³⁴³ ». L'orgueil passion de préservation de notre espèce, est inné³⁴⁴. L'identité d'essence de chaque passion peut être tirée de cette innéité puisque « l'homme n'apporte avec lui que ses passions ». Mandeville après Locke, refuse l'innéité de la raison et l'innéisme de la théorie des idées innées. Il reprend l'image aristotélicienne et lockéenne de « la table rase » pour défendre son empirisme. L'homme ne

³³⁴ Ibid. P. 168.

³³⁵ Carrive, Op. Cit. P. 182.

³³⁶ *Fable* II, P.47.

³³⁷ *Fable* , I , P. 125.

³³⁸ Ibid. P. 362.

³³⁹ Ibid. P. 383.

³⁴⁰ Mandeville, B. *Pensées libres : sur la religion, sur l'Eglise et sur le bonheur national*. Trad. Carrive, Paulette et Lucien, Paris : H. Champion, 2000, P. 13.

³⁴¹ *Fable* II, P.47.

³⁴² Carrive, P. *La théorie des passions chez Bernard Mandeville*, Op.Cit. P. 155.

³⁴³ *Fable*, I, P. 319.

³⁴⁴ Ibid, P. 150

peut raisonner qu'à postériori³⁴⁵. La connaissance a priori n'appartient qu'à Dieu. Dans les religions primitives, le respect s'ajoute à la simple peur de Dieu³⁴⁶. Cependant la religion et la peur de Dieu ne sont pas suffisantes pour que les hommes entre en société. Il est un élément nécessaire, mais non suffisant pour fonder la société. C'est pourquoi, Mandeville défend le rôle de l'éducation pour gouverner les hommes. L'homme originel n'a pas un désir de société. Ce ne sont pas son bon naturel et son affabilité qui ont fait de lui un animal social. La société ne vient pas de la sociabilité. C'est la sociabilité qui vient de la société. C'est de l'amour que l'homme se porte à lui-même que vient son aptitude à former des sociétés. Rien ne sert de faire appel au contrat pour expliquer le passage à la société, le contrat suppose la société.

³⁴⁵ *Fable II*, P. 252.

³⁴⁶ *Ibid.* P. 245.

Amour de soi et amour propre

Il apparaît que Hobbes parle très peu de « l'amour-propre » ou de « l'amour de soi ». À la différence de Bernard Mandeville, il ne fait pas la distinction de façon thématique. Mandeville, dans *La Fable des abeilles*, distingue explicitement et nettement « amour de soi » et « amour-propre ». Il est très remarquable que Hobbes, dans le *Traité des passions*, les *Eléments* et le *Léviathan*, ne consacre aucune entrée spécifique à l'amour-propre. Il n'y a même aucune occurrence de la notion de « l'amour de soi » dans le traité politique de 1640. Il y a aucune occurrence importante de la notion « amour de soi » dans le *De Cive* de 1642. On compte trois occurrence seulement de « l'amour de soi » dans *Le Léviathan* de 1651. Dans *De Homine* de 1658, *Hobbes* ne parle pas de façon explicite. Les œuvres anglaises de Hobbes mentionnent la notion de « amour de soi », les œuvres latines, dans le cas du *Léviathan*, ne la traduisent pas. Nous essayerons de savoir pour quelle raison Hobbes se montre-t-il si économe vis-à-vis de la notion et de la question de l'amour-propre. Est-ce-que cela signifie que *Hobbes* n'a rien à dire sur l'amour-propre, ou que cette notion ne joue absolument aucun rôle conceptuel dans l'architecture de son système et de son anthropologie ? Hobbes aurait-il été à ce point ignorant des débats politiques anglais concernant les rapports entre l'intérêt et l'amour propre, comme par exemple chez François Bacon ?

Hobbes ne peut pas condamner purement et simplement l'amour propre dans l'institution de la communauté morale et politique. Il ne peut pas non plus s'appuyer sur l'amour-propre pour penser une constitution de l'intérêt commun à partir des intérêts individuels divergents. Dans la discrétion au sujet de l'amour-propre, c'est donc probablement tout le sens du modèle politique contractuel de Hobbes qui se joue. C'est ce qu'on va analyser dans ce chapitre en faisant la distinction entre la conception Hobbesienne de l'amour-propre et celle de Bernard Mandeville.

A la fin du chapitre XVIII du *Léviathan*, consacré à l'exposition des droits des souverains d'institution, Hobbes décrit de façon précise le fonctionnement de l'amour-propre. Dans ce chapitre, Hobbes, faisant allusion à la campagne de 1635 contre les impôts maritimes qui fit considérer dans les milieux royalistes comme l'un des principaux déclencheurs de la guerre civile, s'en prend à l'étroitesse de vue de tous ceux qui, en temps de paix, refusent au

pouvoir souverain les moyens nécessaires qui, en cas de guerre peuvent seuls assurer leur défense.³⁴⁷

Dans le chapitre XVIII du *Léviathan*, la science morale et civile doit être pensée comme une construction théorique artificielle, permettant d'élever et de corriger sur un nouveau plan la perception des sujets politiques, déformée par les passions et l'amour-propre. S'agit-il pour Hobbes de laisser entendre que les hommes pourraient et devraient parvenir à une sorte de renoncement pur et simple de leur amour-propre ? Peut-on dire que l'amour-propre pourrait être réprimé et éliminé de la nature humaine, par exemple, au moyen d'un meilleur usage de la raison.

Dans le chapitre XXVII du *Léviathan*³⁴⁸, la raison n'est pas présentée pour résister aux tendances criminelles de certaines passions. Dans le chapitre XIII³⁴⁹, Hobbes ne fait pas de l'amour-propre l'une des causes de conflit qui transforme l'état de pure nature en un état de guerre de tous contre tous. La gloire est-elle une manifestation de l'amour-propre ? Hobbes ne produit pas une dérivation explicite et thématique de la gloire à partir de l'amour propre. Il suggère le rôle du passage de la gloire à la vaine gloire. Ce qui risque d'empêcher les hommes de croire à leur égalité naturelle, ce n'est pas la gloire, mais c'est seulement la vaine conception que chacun se fait de sa propre sagesse. La gloire est devenue une vaine gloire. C'est la vaine gloire qui entraîne l'existence de conflit entre les hommes, non l'amour propre en lui-même, ni même la gloire en elle-même.

Dans le *De Cive*, Hobbes affirme que « la vaine estimation de soi » est à l'origine de toute tendance naturelle des hommes à se nuire les uns aux autres³⁵⁰. Dans *Le Léviathan*, la gloire, lorsqu'elle est vaine, peut être considérée comme l'un des aspects non pas de la cause du conflit, mais de la troisième cause du conflit. La gloire est la source de toute querelle entre les hommes³⁵¹. Strauss analyse le fait que Hobbes dans l'énumération des causes qui conduisent à la guerre de tous contre tous, n'accorde à la gloire que la dernière place³⁵². Dans le chapitre XXVII, Hobbes souligne qu'« une des passions qui sont le plus fréquemment

³⁴⁷ En 1635, Charles 1^{er} tenta d'imposer en temps de paix et à toute l'Angleterre un impôt prévu pour la construction des navires de guerre, impôt perçu dans les seules régions côtière et uniquement en cas de menace de guerre. Ceux qui refusent de payer seront traduits devant les douze juges royaux de la chambre étoilée, *Lév.* Chap. XVIII, P-P. 238-239.

³⁴⁸ Ibid. P 342. 319

³⁴⁹ Ibid. P.185-123.

³⁵⁰ *De Cive*, Op Cit. P. 96.

³⁵¹ *Lév.* P-P. 123.127.

³⁵² Strauss, L. *Philosophie politique de Hobbes*, trad. André Enegren et Marc de Launay, Paris, Belin, 1991. P.195-186.

cause de crime est la vanité³⁵³». Il la place avant la haine, la concupiscence, l'ambition, la convoitise et la crainte³⁵⁴. À l'état de nature, l'amour-propre est-il parmi les causes de la guerre de tous contre tous? Quelles sont les raisons pour lesquelles Hobbes ne condamne pas l'amour propre et pour lesquelles il ne le situe pas à la source de la transformation de l'état de pure nature en un état de conflit permanent ?

Pour Hobbes, « l'amour de soi est amour, non directement de soi, mais de sa propre puissance »³⁵⁵. La puissance devient l'objet unique du désir, et par conséquent, une tendance définissant l'humanité entière³⁵⁶. Deux causes expliquent l'inclination de toute l'humanité au désir de puissance : l'espoir d'un plaisir plus intense que celui qu'on a déjà obtenu c'est-à-dire l'insatisfaction liée au bien déjà acquis et le désir corrélatif d'obtenir une satisfaction plus grande encore et l'insatisfaction liée à l'exercice d'une puissance modérée. Pour Hobbes, la cause principale de la puissance est reliée à la consolidation du bien acquis : il s'agit d'acquérir plus pour assurer la puissance. Il récuse dans *Le Léviathan*, l'idée de bien suprême, l'idée d'une hiérarchie définitive et universelle des biens qui déterminerait une fois pour toutes les sens de la vie humaine.

Alexandre Matheron³⁵⁷ voit dans l'anthropologie de Hobbes « une anthropologie universelle » ayant pris parti dans la grande querelle de l'amour propre qui anime tout le XVIIe siècle. Hobbes aurait fait de l'amour propre, qui avec le calcul de l'avenir, devient volonté de puissance, le mobile fondamental de l'homme. Pour Matheron, le souci de conservation chez Hobbes est à la source des conduites humaines. La conservation biologique n'est qu'« une fin ». Weber et Terrel s'oppose à Mathéron en pensant que cette conservation est « une condition ». Peut-on dire donc que les passions inclinent à la fois à la guerre et à la paix ? Pour Hobbes, il ne s'agit pas de désirer pour vivre ou pour survivre, mais de vivre ou de survivre pour désirer. La préservation de soi peut être la condition de la félicité. Le désir humain, ne se satisfait pas dans la reproduction simple du mouvement vital. Il est désir indéfini de puissance. La raison ne peut aucunement constituer selon Hobbes une faculté grâce à laquelle l'homme devrait et pourrait se libérer de ses passions. Le règlement des passions n'a donc pas pour but de diriger de façon extérieure vers la voie calculée par la raison, mais plutôt d'empêcher qu'elles ne dispersent l'attention de l'homme vers autre chose

³⁵³ *Lév.* p. 341. 318

³⁵⁴ *Lév.* 319/321

³⁵⁵ Christian Iazzeri, *Droit, pouvoir, et liberté, Spinoza critique de Hobbes*. Paris, P.U.F. 1998. P. 72

³⁵⁶ *Lév.* P. 88

³⁵⁷ Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Ed de minuit, 1969.

qu'une recherche correctement calculée de la puissance. «Si Hobbes pense quelque chose comme l'amour propre, c'est sous la forme du désir et du désir de puissance : s'aimer, c'est aimer désirer et c'est aimer la puissance qui permet de continuer à désirer »³⁵⁸. C'est dans le cadre de l'anthropologie du désir qu'il s'agit pour Hobbes de penser un anéantissement ou une suppression de l'amour-propre. Il s'agit de faire adopter à l'amour-propre (comme amour de puissance) le bon instrument qui est capable de faire calculer à l'individu le meilleur usage dans le temps futur de la recherche de puissance, selon une gestion menée de l'ajustement des moyens mis en œuvre pour atteindre la fin des désirs.

Si Hobbes parle fort peu d'amour propre ou d'amour de soi, Mandeville fait de la distinction entre amour de soi et amour propre un élément essentiel de la nature humaine³⁵⁹. Le dialogue III de la deuxième partie est consacré au rapport entre amour propre et politesse. Dans la remarque T, Mandeville traduit le troisième « maxime » de la Rochefoucauld et pense que le concept de l' « amour propre » peut-être mieux développer. Dans la première partie de *La Fable*, il distingue « amour de soi » et « amour propre ». Il fait de « l'amour de soi », comme souci de la préservation de soi, la source ultime de toutes les passions³⁶⁰. L'homme partage un tel amour avec les plus parfaits des animaux³⁶¹. Mandeville définit l'amour propre comme une estime de soi, un plaisir que nous prenons à nous même, sans lequel l'amour de soi ne serait pas aussi constant et aussi profond. Mandeville précise qu'il s'agit d'un instinct, par lequel tout individu s'estime au-dessus de sa valeur réelle³⁶². Les animaux les plus parfaits le connaissent également, ainsi que le montre le cas des oiseaux et des chevaux, dont l'amour-propre naturel est accru par les soins et les parures que lui consacrent les hommes³⁶³. Dans ses Sermons, Butler comme Cumberland, Shaftesbury et Hutcheson, affirment que les affections de l'âme ne se réduisent pas à l'amour de soi. Il faut ainsi distinguer l'amour de soi et l'intérêt. Dans le premier sermon « sur la nature social de l'homme »³⁶⁴, Butler insiste sur la réalité de la bienveillance, elle est en quelque degré à la société ce que l'amour propre est à l'individu. Pourtant qu'il ne cite pas Mandeville sur ce point de vue, il se peut qu'il pense à *La Fable*.

³⁵⁸ Weber, Dominique, *Hobbes et le désir des fous, rationalité, précision et politique*, Paris, P.U.F.2007, P.549. P.77

³⁵⁹ *Fable II*, Dialogue III P.113.

³⁶⁰ *Fable I*, P. 67.

³⁶¹ *Fable II*, P. 113.

³⁶² *Ibid*

³⁶³ *Ibid*. P. 114.

³⁶⁴ Butler, J. Sermons, London, LeRoy Dagg, 2002.

Mandeville distingue deux sortes d'amour : l'amour propre qui conduit à amasser ce qui est nécessaire pour la préservation. Et l'amour de soi qui conduit à étaler le prix que chaque créature s'accorde³⁶⁵. Il n'y a pas contradiction entre les deux. Il peut se faire qu'est la plus forte armure contre le désespoir, et « personne ne pourra se résoudre au suicide tant que l'amour propre dure ». Mais quand il disparaît « tous nos espoirs s'éteignent, nous ne pouvons plus rien souhaiter que la dissolution de notre être, jusqu'à ce qu'enfin, l'existence nous devienne si intolérable que l'amour de soi nous conduise à y mettre fin, et à chercher refuge dans la mort »³⁶⁶. A l'état de nature, l'homme de Mandeville connaît l'amour propre. Ce dernier cherche en permanence « l'estime d'autrui » pour valoriser les qualités du « cher moi », ce qui conduit à une opposition des intérêts. Il faut donc que les hommes cherchent à étouffer les indices extérieurs de cette passion³⁶⁷.

Pour Mandeville l'homme parfait est celui qui parvient à cacher ses défauts et qui sait prendre le masque de la vertu : personne ne doit paraître ce qu'il est. En ce sens, l'amour propre renonce bien à lui-même, mais pour toujours mieux se satisfaire. Pour Mandeville l'homme n'a pas besoin de conquérir ses passions, il lui suffit de les cacher. La vertu nous ordonne de soumettre nos appétits, mais la bonne éducation exige seulement que nous les dissimulions »³⁶⁸. La vertu sociale est seulement « le résultat de l'avantage qu'une passion prend sur une autre »³⁶⁹. En ce sens, la politesse, devient une forme de l'auto-organisation des intérêts individuels. Pour paulette Carrive « la genèse des passions va s'opérer à partir de ce Janus, l'amour de soi, l'amour propre (...) il n'y a pas à proprement parler une double origine des passions : si amour de soi et amour propre sont distincts en leur principes, ils sont parfois inextricablement mêlés dès le plus petite enfance ; si les passions, les plus simples dérivent du premier, le second interprète rapidement³⁷⁰ ».

Pour Mandeville, les appétits naturels sont dérivés de l'amour de soi. Helvétius dans son ouvrage intitulé *De l'homme*³⁷¹, propose une dérivation « des passions factices » à partir de l'amour de soi qui est lui-même greffé sur l'amour du plaisir et la haine de la douleur, eux

³⁶⁵ *Fable I*, Dialogue III, p 115.116.

³⁶⁶ *Fable II*, Dialogue III, P. 118.

³⁶⁷ *Ibid* .P.119.

³⁶⁸ *Fable. I*. P .65.

³⁶⁹ *Ibid*. Remarque T, P. 177.

³⁷⁰ Carrive, P. la philosophie des passions chez Bernard Mandeville, Op.Cit. P.

³⁷¹ Helvétius, *De l'homme*, chap. XXII, section IV.

même fondées sur la sensibilité. Il appelle aussi l'amour de soi la finalité de la douleur et la recherche du plaisir.

Dans le cadre de la confrontation de la pensée Mandevillienne avec celle de Hobbes, nous remarquons que Mandeville souligne la distance entre société civile et morale, et il fait apparaître un principe de relation entre les individus qui ne passe pas par la volonté. Le processus de dissimulation de l'amour-propre, chez Mandeville, se fait sans réflexion de sorte que «c'est par degré, et à force de longueur de temps, que les hommes tombent pour ainsi dire sur ces choses spontanément »³⁷². Le contrat peut ainsi reculer à l'horizon, parce qu'il y a dans le sujet autre chose que son pouvoir d'artifice et d'engagement. Il y a l'intérêt, le besoin, et des passions qui les aiguïssent. La société civile devient ainsi le lien des intérêts et des besoins.

Pour penser les relations entre les individus sans tomber dans l'ordre d'une nature préétablie, il y a donc deux moyens : soit s'appuyer sur la volonté pour dépasser les individus, on obtient alors les diverses variations contractuelles, dont celles de Hobbes, soit s'appuyer sur ce qui dans le sujet n'est pas la volonté mais l'expression de sa puissance individuelle. On obtient alors une autre forme de construction de la communauté sociale par le jeu des intérêts.

³⁷² *Fable*. II. P. 120.

Désir de puissance et amour de paix

Pour comprendre la conception du désir de puissance chez Hobbes, nous commençons par analyser la genèse et le déploiement de l'état de guerre interindividuel et nous montrerons par la suite comment l'espace du conflit s'instaure dans l'immanence du développement des relations. L'état de guerre chez Hobbes est loin de se réduire à un état de pure violence et de pur désordre. L'état de guerre définit un système relationnel donné par la rivalité. « Le concept Hobbesien d'état de guerre, loin d'apparaître comme une tentative insidieuse de fonder anthropologiquement le despotisme révèle à l'inverse la nécessité de penser par radicalisation contradictoire de l'altérité(...) pour penser en termes juridiques une communauté de reconnaissance et de réciprocité qui ne peut avoir lieu que dans l'état »³⁷³. La transformation de l'espace relationnel en espace du conflit comporte deux moments.

Le premier moment concerne la transformation du désir de préserver dans l'être en désir de puissance ; cette transformation comporte elle-même deux phases : la première a pour objet la genèse de la représentation et du désir de l'homme pour cet étrange objet, inconnu de l'animal, qu'est la puissance. La genèse de la représentation de la puissance est directement liée à l'un des aspects de l'extension du champ d'expérience de l'homme comme être de parole, à savoir la représentation du futur. La conception de la puissance implique la conception du futur parce qu'elle est une cause dont l'acte est à venir, et la prévision d'un contenu du futur implique la conception d'un objet présent qui a la puissance de le produire ; la seconde a pour objet l'orientation du désir de puissance vers la domination d'autrui. Cette phase tient au second trait constitutif du champ d'expérience de l'homme comme être de parole : la comparaison à autrui. La puissance sur autrui constitue non seulement l'une des puissances instrumentales, mais également l'objet vers lequel sont mobilisées toutes les autres puissances à la fois instrumentale et naturelles. L'acquisition de la puissance sur autrui mobilise désormais toutes les sortes de puissances. La puissance de l'autre travaille donc de l'intérieur le désir de chaque homme, puisque c'est sur lui que son désir de puissance cherche à s'exercer, par la confiance ou par la crainte, c'est-à-dire en en faisant un ami ou un serviteur. Le désir de puissance sur autrui implique d'une part, l'ouverture d'un espace où la comparaison devient rivalité, et d'autre part, que la puissance réside désormais uniquement dans l'excès.

³⁷³ Zarka, C.Y. Op. Cit., P.294.

Le désir de puissance se donne en spectacle pour masquer qu'il s'enracine dans le désir de persévérer dans l'être. Chaque homme apparaît comme un comédien déchiré entre le souci de soi et la nécessité de paraître, non une fois mais perpétuellement. Le désir de l'un d'étendre sa puissance sur l'autre donne à cet autre un privilège exorbitant, c'est toujours l'autre qui évalue. « La valeur ou l'importance d'un homme, c'est comme pour tout autre objet, son prix, c'est-à-dire ce qu'on donnerait pour disposer de sa puissance ; aussi n'est-ce pas une grandeur absolue, mais quelque chose qui dépend du besoin et du jugement d'autrui »³⁷⁴. La valeur d'un homme est déterminée par les lois de l'échange c'est-à-dire de l'offre et de la demande : c'est un prix. La vraie valeur de l'homme est déterminée donc par les autres. Cette valeur varie en fonction du nombre. L'évaluation de ma puissance fait intervenir la multitude, parce que, d'évidence, plus grande sera la demande, plus élevé sera le prix.

Trois conséquences découlent de la tendance générale de l'humanité à accumuler la puissance : Premièrement, la vie relationnelle des hommes est un théâtre, où tout comportement (acte, geste, attitude, paroles) relève moins d'une fonction directe d'usage que d'une fonction indirecte de spectacle. Deuxièmement, l'accroissement de la puissance est une accumulation de signes et non d'objets. Les désirs des hommes s'imitent. Cette imitation les porte vers la même chose que tous ne peuvent avoir. Elle rend leur désir infini. Troisièmement, la rivalité ne résulte pas d'un désir de destruction de l'autre mais au contraire, d'un désir de le dominer.

Le second moment concerne, la transformation de l'inclination générale de l'humanité à accumuler de la puissance en un état de guerre universel et perpétuel. Un dédoublement semblable en deux phases intervient dans cette transformation, la première établit la signification de l'égalité de puissance des hommes, la seconde met en œuvre les causes de la guerre. La première cause de la guerre est la rivalité qui est d'abord économique. Le désir mutuel d'une même chose présuppose la rareté. La rareté donne lieu à une guerre du besoin, non du désir. La rareté ne peut rendre compte à elle seule de la volonté permanente de se nuire mutuellement, la guerre économique ne suffit pas à l'état de guerre. C'est pourquoi, la première cause est complétée par une seconde : la méfiance. « Du fait de cette défiance de l'un à l'égard de l'autre, il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre les devants, autrement dit, de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible,

³⁷⁴ Lév. Chap. X , P. 83.

jusqu'à ce qu'il n'aperçoive plus d'autre puissance assez forte pour le mettre en danger. Il n'y a rien là de plus que n'en exige la conservation de soi-même, et en général on estime cela permis »³⁷⁵.

La seconde cause de guerre donne lieu à une guerre offensive de prévention, qui met en œuvre violence et ruse, et qui a pour enjeu la sécurité. En un sens, la méfiance découle de la rivalité sur les biens utiles ou les choses nécessaires à la conservation de la vie. Chacun, voyant en l'autre un agresseur, anticipe cette agression réelle ou imaginaire, pour maîtriser l'adversaire potentiel. Le meilleur moyen d'assurer sa propre sécurité n'est pas de détruire l'autre mais de s'en « rendre maître ». Cependant, le désir de domination, dès qu'il commence, il faut qu'il s'étende et s'étende encore, jusqu'à ce que l'accroissement de notre propre puissance, nous mette à l'abri du danger, c'est-à-dire ne rencontre plus d'obstacle. La course à la domination procure elle-même du plaisir. Le plaisir de la puissance porte le désir de domination à s'étendre au monde entier. L'état de guerre demeure universel. Et c'est la gloire comme troisième cause de guerre qui va assurer la reproduction d'un tel état de guerre.

La gloire est ce plaisir de puissance qui achève de transformer l'espace relationnel en espace du conflit. « De plus les hommes ne retirent pas d'agrément (mais au contraire un grand déplaisir) de la vie en compagnie, là où il n'existe pas de puissance capable de les tenir tous en respect. Car chacun attend que son compagnon l'estime aussi haut qu'il s'apprécie lui-même, et à chaque signe de dédain, ou de mésestime, il s'efforce naturellement, dans toute la mesure où il l'ose (...) d'arracher la reconnaissance d'une valeur plus haute : à ceux qui le dédaignent, en leur nuisant ; aux autres, par de tels exemples »³⁷⁶.

La gloire n'a de réalité que si notre puissance est reconnue par les autres. Le désir de reconnaissance est contradictoire, parce qu'il est en même temps refus de reconnaissance : l'un désire se faire reconnaître par l'autre, et réciproquement ; mais tous deux méconnaissent du même coup la ressemblance de leur désir réciproque de supériorité. Sans en avoir conscience, ils s'affirment inégaux. Cette contradiction traverse l'individu et ébranle son existence. La gloire introduit donc l'irrationalité dans le désir humain de persévérer dans l'être.

La guerre n'est pas en soi irrationnelle ; elle est rationnelle tant qu'elle s'enracine dans le désir de persévérer dans l'être, comme lorsqu'elle a pour objet un bien nécessaire à la

³⁷⁵ Lév. Chap XIII, P. 122.123.

³⁷⁶ Lév. P.123

conservation de soi, ou lorsqu'elle conduit à prendre l'offensive pour la sauvegarde de soi. Elle devient irrationnelle lorsque nous recherchons la victoire pour la gloire.

Peut-on dire que la théorie économico individualiste chez Hobbes trouve son origine dans le désir de puissance.³⁷⁷ Pour Léo Strauss³⁷⁸, pouvoir est le terme qui résume à lui seul la transformation opérée par Hobbes. Dans *Le Léviathan*, il développe son analyse de pouvoir. Pour Hobbes, l'homme est un être de désir. Ce désir le pousse à vivre « dans un souci perpétuel de l'avenir » et donc dans un état d'anxiété³⁷⁹. Son anxiété ne connaît ni apaisement, ni terme, si ce n'est dans le sommeil. Le désir de l'homme est interminable et par essence, insatisfait. Dans la fin du chapitre VI, Hobbes montre que l'obtention d'un objet désiré reparaît sans cesse. « Le fait de prospérer continuellement, c'est qu'on appelle félicité. J'entends la félicité en cette vie, car il n'existe pas de tranquillité perpétuelle de l'esprit tant qu'on vit ici-bas. La vie elle-même, en effet, n'est que mouvement, et ne peut jamais aller sans désir ou sans crainte pas d'avantage sans sensation »³⁸⁰.

Dans le chapitre XI du *Léviathan*, Hobbes montre que la félicité de cette vie ne consiste pas dans le repos d'un esprit satisfait. Elle est une continuelle marche en avant du désir, d'un objet à un autre, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second. La cause en est que l'objet du désir de l'homme n'est pas de jouir une seule fois et pendant un seul instant, mais de rendre à jamais sûre la route de son désir futur³⁸¹. La puissance est le seul objet qui à la fonction de rendre toujours ouverte la route du désir futur.

Dans le chapitre X de *Léviathan*, Hobbes définit la puissance de l'homme qui «consiste dans ses moyens présents d'obtenir quelques bien apparent futur»³⁸². Cette définition montre que nous sommes dans l'univers typiquement Hobbesien de l'individualisme. Il s'agit de moyens à la disposition d'un individu pour obtenir ce qu'il estime être dans son intérêt, pour satisfaire ses désirs. Si le pouvoir permet d'obtenir les biens aptes à satisfaire les désirs les plus divers, les autres objets du désir des hommes (richesse honneurs savoir...) sont des moyens d'obtenir du pouvoir. Les passions qui produisent les différences d'intelligence entre les hommes sont le désir de pouvoir, de richesse, de connaissance et d'honneur. Elles excitent

³⁷⁷ Dockès préfère utiliser le concept pouvoir. Il a montré en quoi cette réflexion en termes de puissance participe d'une rupture moderniste et il a montré aussi comment Hobbes développe son analyse d'une quête sans limite de pouvoir des hommes. Une quête qui ne cesse qu'avec leur mort.

³⁷⁸ Stauss. L. Op. Cit.

³⁷⁹ Ce que Hobbes a montré dans le chapitre XII du *Léviathan*, P.169.105. Et le Chap. XI, P.167.102.

³⁸⁰ *Lév.* Chap VI .P. 129.130.

³⁸¹ Ibid. Chap. XI. P.160.161/95

³⁸² Ibid. Chap. X . P.81

l'esprit, animent l'imagination et les capacités de jugement. Toutes ces passions capables d'exciter l'esprit des hommes peuvent être ramenées à une seule : le désir de puissance. Richesse, connaissance, honneurs deviennent des formes de pouvoir des moyens d'obtenir du pouvoir, donc des moyens d'accroître ce moyen de s'assurer des jouissances qu'est le pouvoir. En effet, la puissance est un moyen présent qui est soit originel soit instrumental, ce qui ne signifie pas inné ou acquis, naturel ou artificiel, mais immédiat³⁸³ ou médiate³⁸⁴. Les pouvoirs instrumentaux sont ceux qui sont acquis grâce aux premiers ou grâce à la fortune. Ils sont les moyens et les instruments qui permettent d'en acquérir encore d'avantage. Ainsi la richesse, la réputation, les amis, et cette action secrète de dieu que les hommes appellent chance. La vraie valeur d'un homme, comme on l'a montré, ne correspond ni à l'importance que cet homme s'accorde lui même, ni à un absolu valant par soi. Elle se déduit, comme dans le cas de toutes les autres choses à son prix. La valeur de l'homme ne se réduit pas seulement aux prix de la chose mais que cette valeur n'est pas celle que le moi s'accorde dans son affirmation de soi parce qu'elle dépend entièrement du besoin et de l'opinion de l'autre. La puissance et la valeur dépendent de l'estime et du jugement des autres. La réduction de la valeur de l'homme au prix de la chose est ce que retient Karl Marx dans sa lecture de Hobbes. Si Marx reconnaît en Hobbes l'un des plus anciens économistes de l'Angleterre, l'un de ses philosophes les plus originaux c'est notamment à cause de la définition de la valeur de l'homme avancée par Hobbes dans le chapitre X de *Léviathan*.

Dans *Le Capital*³⁸⁵, Marx cite à nouveau la définition de Hobbes lorsqu'il cherche à montrer que la force de travail d'un individu représente en régime capitaliste, une valeur calculée en prix, c'est-à-dire une marchandise. Dans la définition de Hobbes, Marx perçoit une préfiguration de sa propre théorie de la force de travail. « Vouloir dissoudre l'ensemble des relations diverses entre les hommes dans l'unique relation de l'utilité peut paraître une abstraction métaphysique, en vérité, celle-ci s'explique par le fait qu'au sein de la société bourgeoise moderne toutes les relations sont pratiquement subordonnées à une seule relation abstraite, celle de la monnaie et du vil trafic. Cette théorie surgit avec Hobbes et Locke. On se demande si la pratique du commerce est bien l'arrière plan adéquat pour comprendre la définition Hobbesienne de la valeur. On revient au puritanisme ascétique anglais, par exemple, à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle, chez un puritain non conformiste

³⁸³ Le pouvoir naturel est constitué par la prééminence des facultés du corps ou de l'esprit, telle que la force, la beauté, la prudence, les arts, l'éloquence, la libéralité, la noblesse, porté sur un degré exceptionnel. *Lev.* Chap. X. P. 81.

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Marx, C. *Le capital*, Trad. Jean Pierre Lefebvre, Paris, P.U.F, 1993. P.191. n° 42

comme Matthew Henry, nous ne connaissons notre puissance que par les signes qui en procèdent, de même les autres ne la connaissent que par les gestes, attitudes et paroles que les puissances produisent communément. Les prix des puissances naturelles et instrumentales se doublent par la connaissance de leur valeur. Les marques de reconnaissance de la valeur des puissances produisent un plaisir. La gloire et son corollaire, l'ambition³⁸⁶ né de l'image de sa propre puissance. L'absence de signe ou la présence de concurrent qui peut les détourner à leur profit engendre des passions comme l'humilité, l'envie ou la honte qui se rapportent toutes en dernier ressort à un déficit de puissance. Adam Smith a réduit la notion de puissance élaborée par Hobbes à la notion de pouvoir d'achat.

Dans *Recherches sur la nature et les causes de la richesse de nations*³⁸⁷, précisément dans le chapitre consacré au prix réel et au prix nominal des marchandises, Adam Smith, après avoir donné une définition de la valeur, de travail et du prix réel, se contente de reprendre une formule supposée de Hobbes, dont il se sert pour examiner le rapport entre travail et valeur, et il attribue une équivalence entre pouvoir et richesse. Peut-on croire, à la façon de Smith, que Hobbes aurait pensé que chaque homme recherche la richesse comme un moyen d'acquérir de la puissance ? Dans le chapitre X du *Léviathan*, Hobbes ne cherche aucunement à définir la richesse comme constituant par elle-même une puissance. Pour Hobbes, les richesses constituent un moyen qui permet d'acquérir encore davantage de pouvoir originel ou naturel. Ainsi, les richesses ne sont pas par elles-mêmes ou ne produisent pas par elles-mêmes de la puissance, dans la mesure où la notion de puissance instrumentale reste dépendante de la puissance entendue comme faculté du corps ou de l'esprit.

³⁸⁶ Lév. VI, P. 52-53

³⁸⁷ Smith, A. *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, I, V, Paris, Flammarion, 1991, n° I, P. 100.

Puissance et valeur

En réalité, Hobbes ne cherche pas à établir une équivalence entre « pouvoir » et « richesse ». Il définit la richesse comme un type de puissance. Dans le chapitre XI du *Léviathan*³⁸⁸, Hobbes annonce que son projet est de rendre la puissance l'objet unique du désir et une tendance définissant l'humanité entière. « Ainsi, je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse qu'à la mort. La cause n'en est pas toujours qu'on espère un plaisir plus intense que celui qu'on a déjà réussi à atteindre, ou qu'on ne peut pas se contenter d'une puissance modérée, mais plutôt qu'on ne peut pas rendre sûr, si non en en acquérant davantage, la puissance et les moyens dont dépend le bien être qu'on possède présentement »³⁸⁹.

Il s'agit pour Hobbes d'acquérir plus pour assurer la puissance et les moyens qui procurent le bien-être dont on dispose. La puissance appelle la puissance, parce que la puissance garantit la puissance³⁹⁰. « Le principe ressort du désir de puissance serait donc la préservation et l'affermissement de la puissance déjà obtenue afin de jouir des bienfaits qu'elle procure, plutôt qu'un désir débridé qui ne serait plus soumis à cette seule exigence. En ce sens la route empruntée par les actions volontaires et les inclinations des hommes pour leur assurer une existence satisfaisante serait bien le fruit d'un calcul rationnel : une puissance nouvelle consolide la première sans s'y substituer ; l'effet cumulatif de la puissance protège la puissance et les jouissances qu'elle suscite »³⁹¹. Dans le chapitre VIII du *Léviathan*³⁹², le but des analyses de Hobbes est de tenir ensemble l'inclination générale de l'humanité (le désir incessant de puissance) et les différentes idiosyncrasies passionnelles (issues pour l'essentiel de la différence des habitudes et de l'éducation) qui relancent le désir en fonction des circonstances. « Les causes qui font ainsi différer les esprits résident dans les passions quand à la différence des passions, elles procèdent en partie d'une différence dans la constitution du corps et en partie d'une différence dans l'éducation »³⁹³.

³⁸⁸ *Lév.*P. 96

³⁸⁹ *Ibid.* P. 96.

³⁹⁰ Weber, D. Op. Cit, P.67.

³⁹¹ *Ibid*

³⁹² *Lév.* Chap VIII , P. 69

³⁹³ *Lév.* VIII, p.69

Alexandre Matheron voit dans l'anthropologie de Hobbes une expression exemplaire de ce qu'il appelle « les anthropologies de type égoïste universel ». ³⁹⁴ Alexandre Matheron reconnaît, avec Hobbes, que la priorité revient au désir, mais il s'agirait d'un désir exclusivement orienté vers « le maintien de l'individu dans l'existence et l'accroissement de son pouvoir sur le monde, et cela parce que le désir serait uniquement « un conatus d'autoconservation »³⁹⁵. Christian Lazzeri a montré que « la prémisse fondamentale de l'anthropologie de Hobbes serait que « chaque homme vise nécessairement à la préservation de son mouvement vital »³⁹⁶. Pour Hobbes, les comportements ne sont pas seulement déterminés par la volonté de survivre, mais encore par la volonté de bien vivre. Et les passions inclinent à la fois à la guerre et à la paix. Encore, pour l'auteur de *Léviathan*, il ne s'agit pas de désirer pour vivre ou pour survivre, mais de vivre ou de survivre pour désirer. Le désir humain ne se satisfait pas dans la reproduction simple du mouvement vital, il est désir indéfini de puissance. En ce sens l'anthropologie Hobbesienne est une anthropologie de désir. Ce désir n'est qu'un désir de puissance. Tous les hommes désirent donc augmenter leur puissance, et cela parce qu'il n'y a que la passion de la puissance qui possède un objet capable d'ordonner le système complet de toutes les passions. Dans cette perspective, pour Hobbes, la raison ne peut aucunement constituer une faculté grâce à laquelle l'homme devrait et pourrait se libérer de ses passions. Elle n'a pas d'autre finalité que le dessein de l'homme qui s'en sert pour réaliser ses désirs. Elle est l'instrument de calcul qui ajuste des moyens à une fin : elle apparaît comme « le Vritable comptable des désirs » qui « indique la meilleure voie, évalue la difficulté proportionne le risque et le gain pour atteindre la chose désirée. Elle est la stratégie des passions et celui qui la possède parvient plus sûrement à ses fins que celui qui en est dépourvu.

La raison comme « calcul des conséquences des dénominations générales n'est plus une faculté maîtresse ou architectonique ; elle reste au service de tendance en quelque sorte animale, dont les passions, comme commencements intérieurs des mouvements volontaires, sont les expressions ou phénomènes les plus immédiats. Le règlement des passions n'a pas pour but de les diriger de façon extérieure vers la voie calculée par la raison, mais plutôt

³⁹⁴ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Ed. De minuit, 1969, P.86.

³⁹⁵ Matheron, *ibid.*

³⁹⁶ Alain Caillé, Christian Lazzeri et Michel Senellart, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Op. Cit, P.347

d'empêcher qu'elles ne dispersent l'attention de l'homme vers autre chose qu'une recherche correctement calculée de la puissance³⁹⁷.

Selon ce que *Christian Lazzeri* appelle « l'amour propre de vanité », nous constatons que Hobbes ne valorise pas la passion de gloire, et il ne la déprécie pas non plus, la gloire ne peut pas être la cause qui transforme l'état de pure nature en guerre de chaque homme contre chaque homme. Selon ce que P. Nicole appelle « l'amour de commodité », *Hobbes* pense que la préservation de soi n'est en aucun cas un bien suprême et n'est pas valorisée à ce titre. Si Hobbes pense quelque chose comme l'amour propre, c'est sous la forme du désir et du désir de puissance. Ce désir concentre la totalité de la cause efficiente des comportements humains. Le désir ne trouve sa loi qu'en lui, sa stratégie consistant à s'entretenir et à s'accroître en s'emparant des objets qui lui permettent de se développer et en s'éloignant de ceux qui l'entravent³⁹⁸.

Dans le cadre de l'anthropologie du désir de puissance, il ne s'agit pas pour Hobbes de penser une suppression de l'amour-propre. Il s'agit plutôt de faire adopter à l'amour propre, entendu comme amour de la puissance, le bon instrument optique, c'est-à-dire celui qui est capable de faire calculer à l'individu le meilleur usage dans le temps futur de la recherche de puissance, selon une gestion correctement menée de l'ajustement des moyens mis en œuvre pour atteindre la fin des désirs. Pour cerner davantage l'originalité de la pensée de Hobbes, sur ce point, une confrontation avec la philosophie de Mandeville peut se révéler instructive.

³⁹⁷ *Lév.* Chap.VIII. P.70

³⁹⁸ *Ibid*, VI, P. 47.

Chapitre 2 : Nominalisme

1 - Hobbes : individu naturel, signe et raison

Puisque l'individu naturel dispose de la parole et de la prévision du futur, il se trouve dans la nature, dans une situation unique dont la nature ne suffit pas à résoudre les difficultés. La compréhension des signes, qui correspond au fait que des mots ou des signes provoquent l'apparition d'images en toute créature douée d'imagination, est commun aux hommes et aux bêtes. Mais l'entendement qui est particulier à l'homme, consiste dans le fait de comprendre les signes et les pensées au moyen de l'enchaînement des mots sous la forme de discours. Par ce dernier l'homme l'emporte d'une nouvelle façon sur tous les animaux : à l'aide des mots, l'individu naturel devient capable, en calculant les conséquences des mots, de découvrir les effets à partir de la connaissance de leurs causes, et les causes à partir de la connaissance de leurs effets. Cette connaissance est la science. En conséquence, les vérités consistent dans des paroles et non dans des réalités puisque la vérité concerne une proposition et non un fait. C'est pourquoi, il n'y a de vérité que pour des êtres vivants usant d'un langage et capables d'imposer des noms aux choses.

Pour Hobbes, les discours, la science et la vérité ne sont pas donnés par nature à l'homme, mais ils sont le produit d'une construction téléologique réalisée à force de méthodes et d'industrie. « Il appert de là que la raison n'est pas innée comme la sensation et la mémoire ; et qu'on l'acquiert, non pas , comme la prudence, par la seule expérience, mais par une activité industrielle : à savoir , en premier lieu par une attribution appropriée des noms ; ensuite en procédant selon une méthode correcte des noms aux propositions et des propositions aux syllogismes, jusqu'à ce qu'on arrive à la connaissance de toutes les conséquences de noms qui intéressent la science³⁹⁹ ». L'individu naturel n'a pas par nature l'usage de la raison car la nature lui a attribué seulement le sens, la mémoire et la prudence. Il ne peut pas faire acte de raison avant d'avoir acquis l'usage de la parole. Il ne dispose pas d'une lumière naturelle révélatrice de vérité et qui le distingue d'avec les animaux. La lumière des esprits humains vient des mots. Elle est « un discours clair, épuré au préalable par de justes définitions et purgé des ambiguïtés⁴⁰⁰ ». La droite raison de Hobbes ne désigne ni une faculté infaillible, ni un faisceau de vérités premières, mais l'acte propre de ratiocination, fondée sur des principes clairs construite avec ordre, et dirigée vers l'utilité des hommes ou

³⁹⁹ *Lév.* Chap. V. P.45.

⁴⁰⁰ *Ibid.* P.46.

vers le dommage de certains d'entre eux. Cette activité de raisonner, s'applique à tout ce qu'il est possible de nommer. Le calcul rationnel, formé par l'assemblage des mots en discours, appuyé sur des propositions vraies, constitue l'instrument que l'individu naturel se forge à lui-même, à partir du langage et de la prévision de l'avenir, pour accomplir sa fonction en tant qu'un homme qui cherche une construction artificielle pour garantir la paix et la conservation de soi.

La raison est la marche, le chemin est celui de la science. Il peut être aussi le chemin de l'absurdité ⁴⁰¹ car la ratiocination peut aussi bien accroître les misères humaines que les adoucir car elle ouvre la voie aux erreurs aussi bien qu'aux vérités. L'homme peut se tromper plus que largement et plus périlleusement que n'importe quel autre animal. Si l'individu naturel était capable, comme les animaux, de vivre selon les impulsions de la nature, il n'aurait pas besoin de chercher à fonder un Etat. Dans l'état de nature, ni la raison, ni l'instinct ne sont suffisants pour protéger les individus naturels contre les difficultés de leur condition. Dans le chapitre XVIII du *Léviathan* ⁴⁰², Hobbes détermine les difficultés de la condition naturelle de chaque individu. Il donne à ses difficultés le nom de « malheur » et il décrit en termes utilitaires les misères de la condition naturelle de chaque individu. Il suffit qu'il puisse calculer téléologiquement ses paroles et ses actions en vue de ses fins, pour qu'il soit capable de déceler les fautes commises par ceux qui le gouvernent. Pour l'homme, l'individu de parole est capable d'exciter les passions, de susciter des actions violentes et de propager n'importe quelle opinion trompeuse sur le bien et le mal, au plus grand préjudice de l'ordre et de la paix. L'erreur, l'absurdité font dévier ses conduites. D'où, l'erreur est naturelle à l'individu. Elle est née de la transposition des déterminations verbales artificielles car les causes naturelles affectent toujours l'individu à travers des mots arbitrairement inventés.

En conséquent, la parole chez Hobbes n'est pas un produit et un instrument de la nature par lequel elle s'exprime et elle se détermine. Elle n'est pas le moyen nécessaire par lequel la nature de l'homme réalise sa fin et s'épanouit en société. Elle est un instrument de l'homme progressivement forgé par lui. Elle constitue le lieu de tous les arbitraires et tous les artifices avec lesquels l'individu naturel devient social. L'individu naturel maintient et construit son humanité parce qu'il parle avec les autres hommes et les comprend. La voix est la condition naturelle et nécessaire pour parler. Elle n'acquiert le statut de signe linguistique

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² Ibid. P.139.

qu'en perdant le caractère de signe naturel des passions pour devenir signe arbitraire de la pensée. La signification renvoie à trois phénomènes linguistiques : le caractère historique des langues, leur diversité et la possibilité individuelle de faire usage de nouveaux mots pour signifier des inventions ou des découvertes.

Dans le chapitre XVII du *Léviathan*⁴⁰³, Hobbes insiste sur le fait que la parole, à un statut tout à fait différent de l'usage de la voix chez les animaux d'une même espèce. Dans le chapitre XIII des *Eléments of Law*, la théorie de contrat et de pacte consiste pour l'essentiel en une analyse des actes de parole et des obligations qu'elle peut créer.

Quelle est la fonction des mots ? Pour Hobbes les mots servent à rappeler la pensée et faciliter le souvenir. Ils peuvent être l'objet d'un usage individuel parce qu'ils aident la mémoire et permettent à chacun de se souvenir plus aisément des leurs pensées. Les mots ne deviennent des signes que dans un enchaînement discursif. En ce sens, le signe nécessite une articulation syntagmatique des mots.

C.Y. Zarka,⁴⁰⁴ distingue, dans l'organisation syntaxique du langage, deux catégories de termes : les catégorèmes et les syncatégorèmes. Il montre la place importante du verbe être dans la théorie du langage et plus particulièrement, de la proposition. L'effort de Hobbes vise à montrer que ce verbe n'a qu'une fonction de signe de liaison qui sert à relier la dénomination-sujet à la dénomination-prédicat. Le verbe « être » se réduit à sa fiction de couple. Le verbe être, en liant les deux dénominations d'une proposition, les rapporte à une seule et même chose. Dire que le mot « être » n'est ni une dénomination de chose ni une dénomination de l'être, c'est dire que l'être ne peut devenir légitimement l'objet d'une énonciation, qu'il est seulement signe de liaison des termes d'un énoncé propositionnel.

⁴⁰³ Ibid. XVII. P. 176.

⁴⁰⁴ Dans « *Hobbes et la pensée politique moderne* ». Op. Cit. P. 76.

2- Mandeville : individu naturel, signe et passion

C'est à l'intérieur de l'hypothèse du « couple sauvage » que Mandeville traite la théorie du langage. Lors de leur première rencontre, les sauvages sont muets. Il y a entre eux une entente silencieuse comme chez tous les animaux requis par la préservation de l'espèce, car, dans l'état de nature, les individus naturels n'ont pas besoin du millième des mots de la langue ; quelques signes muets et des gestes sont assez suffisants. En effet, la nature n'a pas donné aux hommes le langage comme un instinct. Plutôt elle les a donné des signes. C'est pourquoi, il existe chez Mandeville une priorité du langage des gestes, ou langage d'action, sur le langage parlé car le langage ne vient pas par un instinct. Quel est donc l'origine de la diversité des langues ? Pour Mandeville la diversité des natures raisonnables est à l'origine de cette diversité. Le langage ne vient pas par instinct, ni non plus par une inspiration divine car ce n'est pas Dieu qui est cause de la confusion des langues. Contrairement à Mandeville, Hobbes donne plus d'initiative à Dieu en ce qui concerne la genèse des langues. En même temps, il donne plus d'anatomie à l'homme. « Le premier auteur de la parole fut Dieu lui-même qui indique à Adam comment nommer les créatures qu'il présentait à sa vue (...) cela suffisait pour le conduire à ajouter d'autres dénominations à mesure que l'expérience et l'usage des créatures lui en donnaient l'occasion⁴⁰⁵ ».

Mandeville suppose, en l'homme, une faculté virtuelle de parler et de penser : ce sont ces deux facultés qui aident l'homme à se séparer des autres espèces. Tout individu ne peut pas avoir cette faculté dès la naissance. C'est une faculté qui doit être exercée. Le langage est ainsi parmi les éléments essentiels que tout individu naturel doit posséder pour passer à la vie commune. Dans le cinquième dialogue, Mandeville pense que l'individu naturel doit, d'abord, apprendre comment exprimer ces passions par des signes tels que le chagrin, l'amour, l'étonnement et la peur. Ensuite, il doit exprimer ses signes sous forme des cris. Enfin, il doit découvrir la supériorité des sons pour se désigner les différents objets et pour s'accorder sur eux.

Pour Mandeville, l'écriture ne peut pas être antérieure à la parole, mais simplement une étape théorique radicale. L'écriture, à partir des lois, conduit les hommes vers la concorde. Son rôle est plus important que de consigner simplement les lois et les techniques. Elle tient à améliorer la parole.

⁴⁰⁵ Lév. Chap. IV. P. 27.

Les enfants ont aussi un rôle très important dans l'évolution du langage. Ils imitent les sons que leurs parents émettent. Mais ils ne font pas qu'imiter. Ils inventent, et parfois c'est eux qui ont l'initiative. Leur langage est beaucoup plus volubile et leur voix plus flexibles que celle de leurs parents⁴⁰⁶. Berkeley⁴⁰⁷, Condillac⁴⁰⁸ et Maupertuis⁴⁰⁹ parlent d'un couple d'enfant, ils supposent que l'évolution de l'enfant explique la genèse idéale du langage. Rousseau refuse l'idée d'une origine domestique des langues⁴¹⁰. Pour lui l'enfant doit faire les plus grands frais de l'invention. La langue qu'il emploie doit être en grande partie son propre ouvrage. Herder pense que les enfants peuvent découvrir par eux même leur propre langue⁴¹¹. Mandeville défend donc le rôle des enfants dans l'évolution de langage originel. Les autres animaux expriment nos passions par des signes puis par des cris. Rousseau pense que les animaux cherchent par les cris à éveiller notre pitié. Pour Condillac, ces cris ne sont d'abord que l'expression de l'émotion de l'un à la souffrance de l'autre.

Dans le quatrième dialogue de *La Fable*, Mandeville pense que les enfants doivent apprendre à parler très tôt. Il expose l'exemple d'un homme qui a passé vingt-cinq ans ; celui-ci ne peut jamais apprendre à parler s'il n'entend pas des autres entrains de parler. Car l'enfant contribue au perfectionnement de sa langue maternelle.

La découverte de la parole ne supprime pas l'usage des «signes muets» ; c'est une évidence. Mandeville rapproche ce thème à la finalité du langage. Le recours au signe muet s'explique par Cléomène par le faite que « les signes confirment les mots autant que les mots les signes⁴¹² ». Condillac défend l'idée de la priorité du langage d'action dans son *Essai sur l'origine de la connaissance humaine*⁴¹³. Rousseau de la même façon que Mandeville et Condillac, reprend l'idée de la priorité du langage d'action. Dans l'*Essai sur l'origine des langues*⁴¹⁴, il montre que le geste et la parole agissent tous deux à distance sur la vue et l'ouïe. De la même façon que Mandeville, il parle du « langage des yeux » qui permet aux nations les

⁴⁰⁶ «La volubilité de la langue et la flexibilité de la voix étaient beaucoup plus grandes chez leurs jeunes enfants qu'ils ne se rappelaient avoir été la leur. Et il est impossible que quelqu'un de ces jeunes enfants, soit par accident, soit à dessein, ne fasse usage à un moment ou à un autre de l'aptitude supérieure de ses organes ; cela, chaque génération l'aura encore amélioré. Et c'est ce qui a dû être à l'origine de toutes les langues et de la parole elle-même, qui ne furent pas apprises par inspiration » *Fable*. II, P.341.

⁴⁰⁷ Dans *Introduction des principes de la connaissance humaine*.

⁴⁰⁸ Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. ed .de J. Derrida, Galilée, 1973.

⁴⁰⁹ Maupertuis, P.L. *Œuvres*. Olms, Hildesheim, 1974.

⁴¹⁰ Dans *Le deuxième discours*.

⁴¹¹ Dans son *Traité sur l'origine de la langue*. Première partie, seconde partie.

⁴¹² Ibid. P. 343.

⁴¹³ Condillac, *Essai sur l'origine de la connaissance humaine*, s, I, ch. 1.Op. Cit.

⁴¹⁴ Rousseau, J-J, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Hachette, 1873.

plus éloignés de se comprennent les uns les autres dès la première rencontre. C'est pourquoi le langage a un but utilitaire. Il permet de «persuader les autres ou d'ajouter foi à ce que la personne qui parle veut leur faire croire ou bien d'accomplir ou de supporter ce qu'elle leur imposerait d'accomplir ou de supporter si elle en avait le pouvoir⁴¹⁵ ». Il est un moyen de puissance qui permet de tenir l'autre en respect.

⁴¹⁵ Ibid. P. 342.

Chapitre 3: Moralité et individualité

INTRODUCTION

Hobbes suppose une transformation historique de l'état de nature et suggère l'hypothèse de deux étapes successives passant progressivement de l'une à l'autre : c'est-à-dire de « pure nature » au « rationnel ». C'est un passage d'un état « pré-naturel » à un état où le droit naturel se mettrait en place. Au cours de la première étape, l'homme cherche à conserver sa vie et les biens nécessaires à sa survie. Il agit sous l'impulsion du désir, la sauvegarde de son futur désir. La crainte est la passion primitive, immédiate, génératrice de sa conservation. Face à la compétition et à la menace de chacun des autres individus isolés, et égaux, chacun s'efforce de sortir de la misère qui accompagne sa liberté⁴¹⁶. Le désir, de l'extrême et la crainte engendraient la compétition, la méfiance, la lutte, la guerre de « tous contre tous ». Et « le temps exempt de la guerre est la paix⁴¹⁷ ». L'état « pré-naturel » dominé par la crainte est donc nécessaire aux hommes pour réussir seulement à survivre. « Et donc, chaque fois que deux hommes désirent la même chose dont ils ne peuvent pas jouir tous les deux, ils deviennent ennemis l'un de l'autre ; et chacun, en vue de la fin qu'il se propose(...), s'efforce de soumettre ou de tuer l'autre. C'est pourquoi il n'existe rien de plus que la force d'un seul homme pour détourner celui qui songe à attaquer son voisin⁴¹⁸ ».

L'état « pré-naturel » n'est pas « irrationnel » en fait, mais il n'est pas systématiquement, rationnellement ordonné. Cependant, l'état de « nature parfait » que Hobbes présente est un état strictement rationnel où la raison ordonne les impulsions des passions primitives pour assurer le mieux possible la conservation d'une vie précaire selon le schéma de la guerre. Avec l'état de nature « rationnel », se développe chez l'individu, d'une part, l'effort d'accumuler le plus de biens et de forces possibles pour mieux se défendre, d'autre part, la tentation et les tentatives en vue d'assurer la domination sur les autres. L'homme comprend alors que sa meilleure défense passe par l'opinion et l'estime que les autres ont de lui ; le souci et la recherche de la gloire vont entrer en jeu dans la compétition et la lutte de chacun contre chacun. « Dans les réunions où il n'y a pas de puissance qui puisse

⁴¹⁶ *Lév.* Chap., XIII

⁴¹⁷ *Ibid.* P.107.

⁴¹⁸ *Ibid.* P. 106.

contraindre tout le monde, il n'existerait par nature, aucun plaisir, mais au contraire du désagrément. Chacun en effet, voudrait être estimé des autres autant qu'il s'estime lui-même, et au moindre signe d'indifférence, il s'efforce, autant qu'il l'ose(...), de se venger ; chacun ayant évidemment pour but d'arracher aux autres (...) une plus haute estime de lui-même⁴¹⁹ ».

Au cours de l'état de « nature parfait », la raison n'est pas donnée à l'homme, ni immédiatement, ni toute constituée⁴²⁰. Elle est donnée que comme une capacité de « ratiociner ». La raison est l'acte propre de « la ratiocination » qui n'est pleinement possible que lorsque cet acte de calcul s'opère sur des mots, lorsqu'un discours verbal a pu se substituer au discours mental. Avec la raison, on passe d'une définition de l'individu de « pure nature » à l'individu « calculant ». Ce dernier, selon son droit naturel, est un être libre. Il est libre de faire ou de ne pas faire. Il tente de conserver sa vie, par tous les moyens en son pouvoir. « Et la raison propose certaines clauses de paix, qui sont les lois naturelles⁴²¹ ». Hobbes ajoute dans le chapitre XIV que la loi naturelle, est « un précepte, une règle générale élaborée par la raison, par laquelle il est interdit à chacun de faire ce qui lui paraît tendre à son détriment. Et même si les auteurs se servent souvent des termes droits et loi, indifféremment, il faut cependant les distinguer. En effet le droit consiste dans la liberté de faire ou de ne pas faire, alors que la loi oblige à faire ou à ne pas faire. Droit et loi diffèrent donc comme liberté et obligation, lesquelles, s'agissant d'une seule et même chose, sont incompatibles⁴²² ».

Le droit de nature est la liberté. Chaque homme a droit à tout ce qu'il peut estimer être bon pour lui. C'est pourquoi il a droit sur toutes choses qu'il peut désirer et vouloir et dont il peut s'emparer et user. Hobbes ramène ce droit de nature à un don de fait de la nature ; c'est le droit originel de la condition naturelle de l'homme. Dans un tel droit, aucune garantie de possession ou de jouissance ne suit. Si tout est droit pour tous, il n'y a plus de droit : il n'y a plus que des pouvoirs affrontés, des forces dressées les unes contre les autres : c'est bien ainsi que se manifestent l'état de nature et le droit qui lui correspond. Dans le chapitre XIV, le droit de naturel est donc « la liberté qu'a chacun d'user à son gré de sa puissance en vue de la conservation de sa nature, et, en conséquence, de faire tout ce qui lui paraîtra tendre à cette fin⁴²³ ».

⁴¹⁹ Ibid. P-P. 106-107

⁴²⁰ Ibid.

⁴²¹ Ibid. P. 111

⁴²² Ibid.

⁴²³ Ibid.

Le droit de nature peut être aussi identifié à la droite raison. Cette raison ne fournit pas un fondement légitime, elle définit une utilité hypothétique et intervient comme « procédé de calcul »⁴²⁴ de façon que l'utilité soit la seule règle de ce droit. Le droit de nature, n'entraîne aucune obligation entre les individus. Il est calculé individuellement. Il n'a aucun rôle pour assurer la sécurité. Par contre, il définit une condition de guerre de chacun contre chacun. « or, parce que la condition des hommes(...) est une condition de guerre de tous contre tous, que pour ce motif chacun est gouverné par sa propre raison et qu'il n'est rien qui ne puisse être utile à un homme, un jour ou l'autre, pour défendre sa vie contre un ennemi, il s'ensuit que dans la condition naturelle des hommes il existe un droit de tous sur toutes choses, sans en excepter le corps même des hommes⁴²⁵ ».

R. Polin⁴²⁶ rapproche à Hobbes d'avoir systématiquement retiré au droit de la nature toute capacité d'obliger et toute universalité. Gouverné par le droit naturel, l'état de nature est un état de guerre ; gouverné par la loi de nature, il est rationnel. La raison qui constitue cette loi, entraîne les individus à se rassembler dans une société civile. Comment peut-on déterminer ce droit de nature ? Et, comment se définit l'individu naturel à l'intérieur du dualisme droit de nature / la loi de nature ?

⁴²⁴ Polin, R. Op. Cit. P. 186

⁴²⁵ Lévy. P. 111.

⁴²⁶ Dans « *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* », Op. Cit.

1- Hobbes : moralité de l'individualité

Droit de nature

Dans l'état de nature, Hobbes oppose le droit et la loi⁴²⁷. La loi n'est pas l'expression du droit. Le droit de nature renvoie à ce qui est « pré-rationnel » dans la nature humaine. Il est la liberté que chacun a d'user de son pouvoir, selon son seul jugement, en vue de la préservation de sa vie. La loi peut, certes, limiter le droit, si elle est si puissante. Les seules limites que le droit rencontre sont les obstacles réels qui enrayent son exercice. Le droit naturel est en fait la représentation du rapport, variable, entre le désir et le pouvoir. Il mène à la loi naturelle, qui est son empêchement. Il faut introduire la contrainte de la loi, qui limite et sanctionne. Cette contrainte provient de la raison qui légitime la détermination naturelle de la vie, sans pouvoir lui imposer une légalité morale.

Dans le chapitre XIV du *Léviathan*, Hobbes définit le « droit illimité ». Ce dernier comme liberté, excède la puissance. Jean Terrel énumère et détermine les trois usages de la puissance chez Hobbes : puissance « initiale », puissance « restante », et puissance « pleine »⁴²⁸. Le droit est une liberté en un double sens, au sens où aucun obstacle extérieur ne peut s'opposer à l'action entreprise, au sens où chacun délibère librement de l'usage de sa puissance, où chacun, comme il le veut, est libre de faire la chose ou de s'en abstenir. La délibération est le fait de mettre fin à la liberté que nous avons d'accomplir ou d'omettre conformément à notre appétit ou à notre aversion.

Hobbes admet que l'égalité des forces ou des droits deviennent en fait le droit de plus fort. Si chacun a droit d'offenser autrui, si chacun attaque avec le même droit que l'autre lui résiste, l'issue de toute guerre est la victoire de plus fort, c'est-à-dire de celui en qui le mouvement du sang est le plus ardent, la puissance est plus grande. Chacun s'efforce, pour survivre, de détruire ou de dominer l'autre. Il cherche à accumuler en lui le plus de puissance. Il fait ainsi recours, non seulement à toutes ses forces naturelles, mais aussi aux forces que, par sa raison technique, il est capable de construire. C'est pourquoi la liberté naturelle, qui est mécaniquement définie comme « l'absence d'obstacle » est une liberté qui demeure en deçà de toute loi : elle est anarchique et sauvage ; rien ne la contrôle, rien ne la garantit. Et

⁴²⁷ *Lév.* Chap. XIV

⁴²⁸ Dans « *Matérialisme et politique* », Paris, J. Vrin, 1994, P.153

même lorsque l'état civil sera institué, cette liberté n'a d'existence que «dans le silence de la loi». Au lieu de chercher à définir ce que les hommes doivent faire, Hobbes part de la liberté des droits. Léo Strauss⁴²⁹ estime que Hobbes est à l'origine du courant des droits de l'homme et de l'individualisme politique.

Le droit, comme liberté, fonde une nouvelle moralité utilitaire qui se fonde sur le droit à la survie, sur la liberté de préservation de l'être. De cette moralité utilitaire, découlent les lois de nature ; c'est-à-dire les règles générales qui interdisent à tout individu doté de raison de faire ce qui pourrait porter atteinte à son existence. Ce sont des moyens rationnels d'atteindre cet objectif. Ce sont des théorèmes et des règles stratégiques de base qu'un individu recherchant sa survie ou un avantage, doit les suivre. Ces règles permettent l'invention des contrats et permettent aussi le passage à la société,

⁴²⁹Strauss, L. *La philosophie politique de Hobbes*, Op. Cit. P.165.

Loi de nature

Dans sa philosophie morale, Hobbes distingue ainsi le droit naturel de la loi de nature et montre comment le premier met nécessairement la guerre à son service, alors que la seconde, à l'opposé est un précepte en vue de la paix. Le droit de nature, se définit autant qu'une liberté « qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre pour la préservation de sa propre nature ⁴³⁰ ». Le droit de nature est « a-juridique » et « pré-rationnel ». La loi de nature est « rationnelle ». Avec ce caractère rationnel, on ne peut saisir qu'une fonction théorique du calcul et non une raison morale.

Dans le chapitre XXVI, Hobbes montre que chez un homme calculateur, l'habitude de raison, n'engendre que des qualités qui disposent à la paix et à l'obéissance. Ainsi, l'obligation issue des lois de nature, n'est que théorique et conditionnelle et la loi même n'est qu'une vérité hypothétique. Avec leur caractère rationnel, les lois de nature sont privées de tout pouvoir propre. Avec la droite raison, elles n'entraînent aucune contradiction élémentaire avec l'état de guerre. Ainsi, tout homme doit s'efforcer à la paix et quand il ne peut pas l'obtenir il a le droit d'utiliser tous les secours et les avantages de la guerre ⁴³¹. Cela signifie que la loi de nature ne domine aucune passion. Elle limite le droit de nature de tel sorte qu'elle m'oblige de ne pas faire à autrui ce que je ne voudrais pas que les autres me fassent ⁴³². Des lois de nature découlent le principe de « la reconnaissance de l'autre » qui se repose sur le principe formel de la réciprocité et limite l'intérêt personnel.

De cette reconnaissance, la seconde loi de nature permet aux hommes d'accepter de se dessaisir de leur droit, en proportion de ce qui est utile à la paix, et de passer entre eux des conventions. Toutes les autres lois découlent de là, par où l'on voit qu'elles ne sont pas données à l'homme, mais construites par la technique rationnelle dont l'homme est artisan. Dès que l'homme fait recourt à la raison, il est amené à interroger ces lois de nature sans lesquelles les mœurs et les qualités des hommes qu'intéressent leur cohabitation pacifique et leur réunion ne peuvent être comprises. La science de ses lois de nature formule la philosophie morale de Hobbes qui se définit comme une science de ce qui est bon et de ce qui est mauvais dans le commerce et la société des hommes ⁴³³.

⁴³⁰ *Lév.* Chap. XIV. P. 128.

⁴³¹ *Lév.* Chap. XIV.

⁴³² *Ibid.* Chap. XV.

⁴³³ *Ibid.* Chap. XI, P. 95.

La loi de nature se détermine comme un précepte de raison et exige la réciprocité. Cette loi n'a de sens et de valeur que pour l'homme qui a la capacité de parler. Il n'y a pas de raison sans parole. C'est l'exigence de la réciprocité qui, d'une part ouvre la possibilité d'une vie en commun, et, d'autre part, la possibilité d'un langage commun. Hobbes transpose encore l'exigence de la réciprocité inscrite dans la loi de nature au niveau de la parole. C'est dans ce mouvement que l'homme découvre la loi naturelle comme norme morale de la coexistence et comme principe éthique régulateur de l'interlocution. La réciprocité morale est reconnue comme une exigence universelle et immuable de l'établissement d'un consensus et d'un sens partagé.

Dans le chapitre XIV, Hobbes présente les deux premières lois de nature. La première loi de nature comme précepte de raison conduit à rechercher la paix. Cette première induit la seconde supposée rationnelle, à savoir : qu'on consente , quand les autres sont aussi consentent , et cela aussi loin que l'on pense que c'est nécessaire à la paix et à sa propre défense, à renoncer à ce droit sur toutes choses et à se contenter de la même liberté à l'égard des autres que celle que l'on accorde aux autres à l'égard de soi .

Dans le chapitre XV, Hobbes détermine d'abord, la troisième loi : c'est la justice. Celle-ci résulte d'une contrainte qui est celle d'exécuter les pactes qu'on a faits, de sorte que l'injustice n'est autre chose que la non-exécution du pacte. Ensuite, il énumère de la quatrième à la vingtième lois : la gratitude, la complaisance, le pardon, la vengeance, l'insolence, l'orgueil, l'arrogance, l'équité, l'usage de choses communes, le sort , la primogéniture, la médiation, la soumission à l'arbitrage ; la dix-septième suppose que nul ne soit son propre juge, la dix-huitième que nul ne soit juge s'il a en lui quelques causes naturelles de partialité, la dix-neuvième concerne les témoins , la vingtième se présente comme la règle qui résume toutes les lois de nature; elle constitue pour les lois de nature un critère facile à appliquer⁴³⁴. Le chapitre XV du *Léviathan* finit par admettre que la science des lois de nature est « la vraie philosophie morale ⁴³⁵ », car celle-ci n'est rien autre que « la science de ce qui est bien et de ce qui est mal dans le commerce et la société des hommes ⁴³⁶ ».

⁴³⁴ Voir *Lév.* Chap. XV

⁴³⁵ *Lév.* Chap. XV.

⁴³⁶ *Ibid*

Philosophie morale

Dans le chapitre XV du *Léviathan*, la philosophie morale se présente comme une science du bien et du mal. Chaque individu appelle bien l'objet de son désir et mal ce qu'il fuit et redoute. Le bien et le mal sont déterminés par l'intérêt particulier. La loi de nature reprend la définition du bien sur le plan rationnel et détermine ce qui est bon et mauvais dans le commerce et la société des hommes⁴³⁷. La justice, la gratitude, l'équité.... et les autres vertus morales ont pour essence de satisfaire le principe formel de la réciprocité, par laquelle la raison établit la paix. Autant que la loi limite le droit, le bien moral limite le bien naturel. Avec l'état social, nous sommes devant une transformation du bien naturel, comme contenu passionnel, en une fin exprimée par la loi naturelle. «La philosophie morale, comme telle, ne donne que des définitions nominales. C'est pourquoi, est requise une autorité souveraine qui dira le juste et l'injuste, le bien et le mal, dans leur valeur concrètement déterminée par tous⁴³⁸ ».

M. Malherbe refuse le dilemme, dans lequel s'enferme le commentateur, entre psychologie de l'égoïsme et philosophie morale traditionnelle⁴³⁹. Pour lui il est tort d'opposer l'intérêt et le bien éternel. La philosophie morale de Hobbes, ne nous propose qu'une doctrine générative du bien. Celui-ci se détermine naturellement comme fin particulière du désir. Il se présente rationnellement comme rapport universel ; c'est la volonté législative du souverain qui détermine sa définition complète.

Quelle distinction peut-on établir entre « lois morale privée » et « lois morale publique » ? Les premières ce sont les lois dont l'exercice ne cesse pas même pendant les guerres. Elles interdisent l'intempérance, cruauté, l'ivrognerie...Les secondes dont l'obligation peut être suspendue, quand leur respect ne s'accompagne pas d'une réciprocité effective. Elles prescrivent le respect des conventions et les conditions de leur application. Elles sont les lois civiles qui ne peuvent être respectées que par une obligation législative d'un souverain. Pour Hobbes la conscience morale est en rapport direct avec la puissance divine. Si on se débarrasse de la toute puissance divine, les lois de nature cessent d'être des commandements, des préceptes ou des théorèmes⁴⁴⁰. Le pouvoir divin commande à chacun, dans l'intimité de sa conscience propre, le pouvoir institué dans la république. Ce pouvoir commande à tous et

⁴³⁷ Ibid. Chap. XV

⁴³⁸ Malherbe, M. *Thomas Hobbes*, Paris. J. Vrin, 1984. P.161.

⁴³⁹ Ibid. P 161-162.

⁴⁴⁰ Lévi. Chap. XV.

sanctionne les actions de chacun, relativement au bien de tous. Michael Oakeshott désigne la philosophie morale de Thomas Hobbes sous le nom d'une « morale de l'individualité ⁴⁴¹ ». Il estime que depuis le dix-septième siècle, une sensibilité pour l'individualité est devenue prééminente pour l'auteur du *Léviathan* et pour la plupart des moralistes. Cet auteur ne fait que rationaliser cette individualité. Son point de départ est l'individualité humaine en ce qu'elle a d'unique. « Ainsi ce qui distingue Hobbes de ses contemporains, ce n'est pas l'idiome de la vie morale qu'il choisit d'explorer, mais la manière précise qu'il adopte pour interpréter ce sentiment courant pour l'individualité, ainsi que la doctrine de la conduite morale qu'il lui associa ou qu'il prétendit déduire de lui. Et si l'entreprise de toute philosophie est de traduire les sentiments courants en un idiome composé d'idées générales et d'universaliser une version régionale du caractère humain en lui trouvant quelque fondement rationnel, cette entreprise fut renforcée chez Hobbes par sa conception de la philosophie de la déduction des causes générales des événements observés. Son souci porte à la fois sur les hommes et sur les choses ; mais il se satisfait de permettre un certain relâchement dans la liaison entre les deux ⁴⁴² ».

Selon M. Oakeshott, les mots « bien » et « mal » n'ont aucune connotation morale. Lorsque Hobbes écrit que les lois de nature sont des décrets de la raison, il montre clairement qu'il entend par là des maximes ou des déclarations de la raison, et non pas des commandements. Se comporter moralement est faire des actions justes. Être un homme vertueux, est avoir une disposition juste. Se comporter de façon juste doit être identifié au fait d'accomplir certaines actions et au fait de s'abstenir d'en accomplir d'autres. Ainsi le devoir d'un homme est de faire un effort sans feinte et sans relâche pour se comporter de façon juste ⁴⁴³. C'est pourquoi le mot justice a une connotation morale. Un homme peut faire ce qui, en apparence, est une action juste, mais, parce que cette action est faite au hasard ou dans le dessein d'exécuter un effort injuste, il doit être considéré, non pas comme étant entrain de faire ce qui est juste, mais comme étant non coupable. Au contraire, un homme peut commettre une action causant du tort, mais, si son effort est dirigé vers la justice, il est coupable, mais il n'a pas agi injustement.

Pour Hobbes, la paix est l'objet principal de tout effort moral. Cela se fait en limitant l'inclination naturelle des hommes. Tout homme doit s'efforcer de préserver sa propre nature

⁴⁴¹ Oakeshott Michael, *L'association civile selon Hobbes*, Vrin. Paris .2011. P.110.

⁴⁴² Ibid. P-P.110-111.

⁴⁴³ *Lév.* Chap. XV. P. 159.

c'est-à-dire s'efforcer de produire la paix. Un homme est juste lorsqu'il s'efforce de produire la paix et injuste lorsqu'il s'efforce de produire la guerre. Produire la paix c'est aussi avoir une obligation d'agir de façon à ne pas risquer sa propre destruction. Comment Hobbes combat-il la séparation entre les inclinations naturelles des hommes et ce que devrait être fait d'elle ?

Oakeshott présente trois lectures courantes de la réponse donnée par Hobbes à cette question. La première explication tient à ce que tout homme a un droit de préserver sa propre nature. En faisant cela, il agit de façon juste. S'il recherche ce qui est superflu vis-à-vis de la préservation de sa propre nature, son effort est injuste, parce que c'est un effort dirigé vers sa propre destruction. La conduite morale est ainsi identifiée à la conduite rationnelle.

La deuxième explication tient à ce que toute obligation morale dérive de la loi. Là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de devoir et il n'y a aucune distinction entre la conduite juste et la conduite injuste. Là où il y a de la loi au sens propre, il y a une obligation de lui obéir. Or, la loi est «le commandement de celui qui, de droit, a le commandement sur les autres⁴⁴⁴» ; C'est le commandement du législateur. Un acte d'autorisation ou de reconnaissance est une condition nécessaire de toute autorité législative. En ce sens, la loi doit se faire d'une certaine manière par un législateur qui possède des caractères spécifiques. L'obligation de ce dernier ne sera imposée que par les lois civiles.

La troisième explication suppose un nouveau lien entre loi et devoir. Là où il existe une loi authentique, il existe un devoir ; là où il n'existe pas de loi, il n'existe pas de devoir. Le fait de s'efforcer de produire la paix est un devoir pour tous les hommes s'il existe une loi, valide et universelle. Oakeshott, M. pense qu'«il y aura la paix et une condition dans laquelle les conventions seront durable et constantes, seulement s'il y a un souverain pour faire respecter la paix et la force le fait de tenir les conventions. Ce souverain, afin d'accomplir son office, doit avoir l'autorité (c'est-à-dire le droit), et il doit avoir le pouvoir. La seule manière d'imaginer qu'il acquière l'autorité, c'est par le moyen d'une convention du genre qui à déjà été décrit, et, afin qu'il ait l'autorité, il n'est besoin de rien de plus que de cette convention⁴⁴⁵».

⁴⁴⁴ Ibid. Chap , XXVI, P.282.

⁴⁴⁵ Oakeshott, M. *L'association civile selon Hobbes*, Op. Cit. P. 160.

En résumant, la raison naturelle nous met en garde contre le fait d'être le premier exécutant de toutes les conventions ordinaires de confiance mutuelle. C'est la raison qui conduit à rechercher la paix. Elle suggère la façon dont la paix peut émerger. L'existence d'un souverain constitue la première condition nécessaire pour la paix. Son autorité peut dériver d'une convention de confiance mutuelle de tout homme avec tout homme, dans laquelle les hommes lui transfèrent leur droit naturel de se gouverner, admettent et reconnaissent tous ses commandements.

2- Mandeville : immoralité sociale et économie

Morale, société et économie

Mandeville se démarque de Hobbes, non seulement en dépassant l'artificialisme, mais en instaurant une relation particulière entre l'économie et la morale. En effet, la société moderne offre un contraste saisissant entre sa vitalité économique et son délabrement moral. La prospérité économique, en devenant le seul bien que les hommes attendent de leur entrée en société, fonde une certaine « immoralité » de la vie sociale.

Le plus remarquable dans la pensée de Mandeville c'est la séparation qu'il a effectué entre deux ordres absolument hétérogènes l'un à l'autre: l'économie et la morale. De cette séparation, les vices qui sont moralement condamnables deviennent économiquement utiles. De cette séparation, Mandeville se situe quelque part entre machiavel et Kant. Il montre ce qu'il y a d'impertinent à juger de l'économie du point de vue de la morale, comme machiavel l'avait montré pour la politique. De la même façon que Kant, on peut considérer que la séparation de la norme morale et de la vie réelle des hommes est une condition de possibilité de la détermination de la loi morale comme impératif catégorique.

Comme précurseur du libéralisme économique, l'auteur de *La Fable* effectue une séparation entre l'économique et le moral d'une part et entre le social et le moral de l'autre part ; en ce sens, la vie social n'est plus commandée que par les exigences de la prospérité économique. On passe donc d'une moralité « individuelle et rationnelle » comme chez Hobbes à une « immoralité sociale et économique ». Pour Mandeville, Les vices demeurent les véritables moteurs de la vie sociale tout entière. Le lien social est une relation d'intérêt. Les hommes s'associent parce qu'il est de leur intérêt de le faire et non plus parce qu'ils sont naturellement vertueux. Il dépasse la définition hobbesienne de la sociabilité. Pour Hobbes cette dernière ne peut être que le résultat d'un artifice politique. Les individus égoïstes ne peuvent s'unir que sous la crainte d'une mort violente et à la condition d'un pouvoir absolue. Il dépasse aussi « la morale du sentiment » de Shaftesbury. Pour ce dernier, la providence qui veille à l'harmonie universelle a disposé chez tous les vivants des inclinations sociales naturelles dirigées vers le bien de l'espèce. Dans ce contexte, l'intérêt public et l'intérêt personnel se confondent car ils sont inséparables.

Mandeville accorde aux vices la même sociabilité que Shaftesbury a prêté à la vertu. D'une action individuelle et égoïste résulte spontanément le bien public. Dire que les vices privés font le bien public, c'est dire que chacun en ne recherchant à satisfaire que son intérêt personnel contribue pourtant à réaliser l'intérêt de tous. Les intérêts égoïstes et personnels ne sont des vices que dans la mesure où leur valeur économique ne leur confère aucune valeur morale.

Elie Halévy pense que Mandeville exprime l'harmonie spontanée des égoïsmes, sous une forme paradoxale et littéraire, ce que Smith exposera sous une forme rationnel et scientifique⁴⁴⁶. Pour Smith, l'action égoïste des individus tend à être une donnée positive parce que l'individu, en poursuivant son intérêt privé, satisfait en même temps l'intérêt général. En dégagant le principe de l'harmonie des intérêts, Mandeville a donné à la doctrine économique du « laissez-faire » le fondement philosophique sur lequel pourront s'appuyer ses développements ultérieurs. Ce principe, comme réalité de la vie sociale, est-il l'effet naturel des échanges économiques ou plutôt le résultat d'un artifice politique ?

Inspirant la pensée de Hobbes, Mandeville semble définir la politique comme l'art de concilier l'inconciliable, de gouverner les individus par leur intérêt et de les faire contribuer au bien public. Il anticipe le principe « d'identification artificielle » des intérêts qui, d'Helvétius à Bentham sera une constante de l'utilitarisme.

L'originalité de Mandeville réside dans la séparation qu'il a effectuée entre la moralité et la religion. Le rapport entre l'égoïsme et le bien public permet de dire que la moralité chez Mandeville est expulsée des affaires réelles des hommes comme la religion l'avait été auparavant. Mandeville ne vise pas à établir le vice à la place de la vertu ; la moralité est entièrement subjective. Avec la nouvelle moralité de Mandeville la théorie du droit naturel disparaît et sera remplacée par un critère empirique qui cherche le plus grand bonheur de plus grand nombre. Une telle transition de la moralité engendre une nouvelle sorte de société où le bien social est identifié avec la prospérité économique.

Avec une place très importante dans la vie économique, l'égoïsme ne devient guère une norme. La norme se trouve dans la relation entre homme et choses. Cela conduit Mandeville à réintroduire un passage immédiat du fait à la norme. Pour justifier la transition,

⁴⁴⁶Halévy, E. *La formation du radicalisme philosophique*, P.U.F. 1995. P. 195.

il est possible d'identifier la prospérité au bonheur du plus grand nombre, et poser que ce bonheur est la fin morale.

Vice privés et bien public

Comment peut-on déterminer le paradoxe que Mandeville effectue entre les vices privés et le bien public ?

Selon Hirschman, l'auteur de *La Fable* appelle tout au long de son œuvre à l'habile gestion de l'homme politique avisé laquelle est à la fois la condition nécessaire et l'instrument indispensable de la transformation « des vices privés » en « bien public »⁴⁴⁷. Pour lui, Mandeville nous décrit en détail les modalités de transformation d'un seul « vice privé » : ce dernier et la passion des biens matériels en général, et du luxe en particulier ; l'analyse mandevillienne de ce vice est restée célèbre⁴⁴⁸. Mandeville justifie donc le paradoxe des vices privés et du bien public en restreignant le domaine d'application effectif à un seul « vice ». « Cette forme restreinte et édulcorée, l'idée de la mise en valeur des passions parviendra à survivre et s'imposer en prenant rang à la fois parmi les dogmes fondamentaux du libéralisme du XIX siècle et parmi les constructions clefs de la théorie économique. Mais l'unanimité est loin de se faire sur la nécessité de battre ainsi en retraite, de restreindre la portée universelle du principe⁴⁴⁹ ».

Selon Hayek, l'interprétation de ce paradoxe entre « vice privé » et « bien public », ne nous renvoie pas à « l'immoralisme » chez Mandeville mais plutôt à son « évolutionnisme ». Mandeville a réussi dans la construction de l'ordre social, à conjurer le finalisme des anciens et l'artificialisme des modernes. « Dans l'ordre complexe de la société , les résultats des actions des hommes sont très différents de ce qu'ils ont voulu faire, et les individus, en poursuivant leurs propres fins, qu'elles soient égoïstes ou altruistes, produisent des résultats utiles aux autres qu'ils n'avaient pas prévus et dont ils n'ont peut-être même pas eu connaissance; en fin de compte, l'ordre entier de la société, et même tout ce que nous appelons la culture , est le produit d'efforts individuels qui n'ont jamais eu un tel but, mais ont été canalisés à cette fin par des institutions, des pratiques, et des règles qui n'ont jamais été délibérément inventées , mais dont le succès a assuré la survie et le développement⁴⁵⁰ ».

⁴⁴⁷ Hirschman, *Les passions et les intérêts*, Op.Cit. P.21.

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ Ibid. P. 22

⁴⁵⁰ Hayek, F.A. « Lecture on a master mind : Dr Bernard Mandeville » , *Proceeding of the British Academy*, vol 52, 1966

Pour Hayek, ce qui importe dans le paradoxe de Mandeville, c'est que les hommes ne poursuivent pas des fins égoïstes, mais qu'ils se rendent service sans en avoir l'intention. L'ordre social est donc spontané parce qu'il n'est pas le fruit d'une intention délibérée ni le résultat des actions humaines naturelles ou artificielles mais des actions spontanées.

En effet, La notion d'ordre social spontané exclut toute référence à une théologie providentielle. Tout simplement, l'ordre social chez mandeville est le résultat des actions humaines involontaire

Vertu et vice

Dans la philosophie de Mandeville, l'étape fondamentale pour atteindre la vertu commence par une dissimulation des passions. Nous devons avant tout les cacher pour le bonheur et le progrès de la société. Pour Mandeville, celui qui cache ses passions n'est pas vertueux, par contre celui qui fait étalage ou s'y donne sans frein est vicieux. « Le vice ne consiste pas à ressentir les passions ou à être affecté par leur appel quand il est contraire aux commandements de la raison⁴⁵¹ ». Si parfois Mandeville considère les passions comme des vices, est-ce que cela s'applique à l'orgueil et l'envie ?

Pour Mandeville, les vices fondamentaux sont l'ambition, l'avarice, la paresse, la prodigalité, la cupidité, l'impudence et le luxe. Il faut les encourager car de ces vices, la société vit, et vit richement. Dans la Remarque T, il redit qu'il est nécessaire d'encourager la vertu et punir les transgressions, mais au même temps il insiste sur l'importance des vices sans lesquelles aucun pays ne peut progresser. Faire jouer les passions contre les autres permet la civilisation de la société : c'est-à-dire, orgueil contre honte, honte contre orgueil, colère contre peur, peur contre colère. Il faut proposer un nouvel assemblage entre la peur et la colère ce qui permet l'émergence d'une nouvelle vertu qui est le courage. Le courage artificiel sera substitué au courage naturel qui n'est pas une vertu, mais la simple victoire de la colère sur la peur. Les vertus sociales sont seulement le résultat de la conquête qu'une passion obtient sur une autre et non la conquête sur les passions ; ce ne sont que des vertus contrefaites. Les fausses vertus sont efficaces, elles n'existent que par rapport aux vices et aux passions.

Dès l'apologie, Mandeville dénonce la complicité du vice et de la vertu. Les lois de l'honneur et des belles manières accomplissent le progrès de la société, déjà calme et prospère grâce aux vices. Le rôle des législateurs et des sages est d'apprendre aux hommes l'honneur. C'est-à-dire inventer les règles qui permettent à la société d'offrir un visage digne et décent. C'est pourquoi l'honneur est une invention récente des politiques pour obliger les hommes à tenir leurs engagements quand la religion est incapable de le faire. Il est le ciment le plus fort et le plus noble de la société⁴⁵².

⁴⁵¹ *Fable*, II, Dialogue VI.

⁴⁵² *Ibid.* Dialogue I, P 38.

Mais l'honneur peut devenir parfois dangereux s'il se fait passer pour la justice. Un groupe d'hommes peut-être assemblé par un code d'honneur en vue du crime. Il peut arriver aussi que l'honneur se fasse du crime une loi. Pour rendre les lois de l'honneur utiles à une société, la mort doit inévitablement être sanction du survivant. En conséquent, l'honneur n'est pas fondé sur un principe de vertu réelle ni de vraie religion⁴⁵³. Bien plus, il est directement opposé à la religion. Celle-ci commande de laisser toute vengeance à Dieu. La religion interdit formellement le meurtre, l'honneur le justifie ouvertement. Elle est fondée sur l'humilité, l'honneur sur l'orgueil⁴⁵⁴.

⁴⁵³ Ibid. P. 128.

⁴⁵⁴ *Fable* I, P.245.

Deuxième partie :

HOBBS ET MANDEVILLE : PHILOSOPHIE POLITIQUE

Individualisme social et économique

INTRODUCTION

La deuxième partie de cette recherche est consacrée à la philosophie politique chez Thomas Hobbes et Bernard Mandeville afin de déterminer le statut de l'individu social, de la société civile et de l'Etat.

Dans la première partie de cette recherche, j'ai étudié le statut de l'individu naturel : ce dernier est déterminé à partir de deux étapes : « pure nature » et « rationnelle ». L'individu de « pure nature » est condamné à une vie bestiale, précaire et brève, ce qui prouve son incomplétude et son insuffisance. Pour qu'il se conserve lui-même et pour qu'il développe son individualité, le calcul rationnel lui recommande de s'organiser avec les autres en un corps social. Dans le chapitre XIII du *Léviathan*, Hobbes dessine le statut de l'homme artificiel. C'es-à-dire, il détermine comment se fait le passage de l'individu « rationnel » à l'individu « social ». Pour saisir le naturel de chaque individu Hobbes fait appel à une raison calculatrice, qui n'est pas innée aux yeux de Hobbes, mais acquise au cours de l'expérience par industrie et méthode ordonnée. Avec cette raison, tout individu va chercher le bien de l'humanité. La condition naturelle des hommes est privée de tous les acquis réalisés par la société au cours de son développement et telle qu'elle se présente à un observateur du XVII^e siècle. Alors « dans une telle condition, il n'y a pas de place pour un labeur industriel , puisque celui-ci est sans fruit : donc, pas de culture du sol, pas de navigation, pas de constructions commodes, pas d'engins pour mouvoir ce qui réclame de grandes forces, pas de connaissance de la face de la terre, pas de calcul du temps, pas d'arts, ni de société ; mais , ce qui est le plus grave, la crainte de la mort violente, un danger perpétuel et une vie humaine solitaire, indigente, digne des bêtes brutes , et brève⁴⁵⁵ ».

Chez Hobbes, quand la société civile n'existe pas, il n'y a pas de société naturelle ; en l'absence de société civile, il n'y a pas de société du tout, mais une pluralité d'individus qui s'affrontent parce que la solitude véritable leur est impossible. Dans l'état pré-naturel la vie de chacun est solitaire, besogneuse, pénible et brève⁴⁵⁶. Dans cet état chacun possédant un pouvoir égal sur toutes choses, même sur le corps d'autrui, est à chaque moment, en grand danger de ne pas se posséder lui-même. La condition de nature ne comporte ni propriété, ni domination, ni distinction du tien et du mien. Chacun n'a que ce qu'il peut attraper, et

⁴⁵⁵ *Lév.* Chap. XIII. P.107.

⁴⁵⁶ *Ibid* .

seulement aussi longtemps qu'il peut le garder. Là où tout est en commun, rien n'est en propre. L'individualité de l'homme est alors précaire et ses limites variables.

La conception de l'état social permet d'élucider l'originalité de Thomas Hobbes: son « pré-libéralisme ». Hobbes reformule, selon ce « pré-libéralisme », une nouvelle interprétation de la loi : la loi s'élabore comme un artifice extérieur aux individus. La souveraineté illimitée et extérieure aux individus leur laisse un espace libre, « celui des silences de la loi ⁴⁵⁷ ». Les individus peuvent ainsi faire ce que leur semble bon là où il n'y a pas de loi. Chaque individu fait librement tout ce qu'il veut puisque rien ne lui empêche. La loi n'empêche les hommes que de se heurter et non de se mouvoir. En établissant la notion de la souveraineté sur le consentement de chacun, Hobbes n'est pas loin de fonder l'idée démocratique. Dans ce contexte, Manent pense que l'absolutisme de la doctrine du Léviathan, permet aux notions du « libéralisme » et « démocratie » de s'articuler sans se contredire ⁴⁵⁸.

A l'état social, la propriété est le produit conjugué du travail des individus et des décisions du souverain. L'abondance des biens dans le cadre des dons naturels, dépend du travail et de l'industrie de l'homme. La propriété résulte donc de la distribution de ces biens, mais aucune loi naturelle n'établit de proportion entre le travail accompli et la propriété possible. A l'intérieur de cette société civile, le souverain détermine et distribue à chacun son bien propre. La forme complète de l'individu se présente ainsi avec l'affirmation et la reconnaissance de valeur. Cet individu acquiert une valeur publique que l'Etat lui reconnaît en lui conférant une dignité, sous la forme de charge ou de titres.

La tâche dans la deuxième partie de la recherche est de déterminer, d'abord, comment se fait le passage de « l'individu rationnel » à « l'individu social » chez Hobbes. Dans l'ordre artificiel, nous chercherons le rôle du contrat et de la propriété dans la reconstruction d'une société civile. Nous montrerons le rôle de la souveraineté, de l'autorisation et de la représentation dans chaque société civile. Nous montrerons encore comment se fait le passage des lois de nature aux lois civiles. À partir des lois civiles, nous montrerons le rôle de la liberté et du pouvoir dans la reconstruction de l'ordre social.

⁴⁵⁷ Manent, P. Histoire intellectuelle du libéralisme, Op.Cit. P. 77.

⁴⁵⁸ Ibid.

Ensuite, nous montrerons que l'Etat de Hobbes présente l'individu social sous la fiction de ce que sera plus tard appelé Homo-économicus. Nous montrerons le rôle de l'économie dans l'évolution de l'Etat moderne.

Dans le deuxième chapitre, nous montrerons que Mandeville intègre l'économie et le social dans la reconstruction de l'Etat. Nous étudierons d'abord l'individu social et comment dépasser le naturel. Nous montrerons que le hasard et le spontané explique le passage à la société civile. Nous déterminerons le rôle de la dissimulation et de la simulation pour introduire et maintenir l'ordre social. Nous montrerons le rôle des lois civiles, de la constitution et de la législation. Nous étudierons ensuite l'individualisme « économique-social » de Bernard Mandeville. Nous montrerons en premier temps, le rôle des conceptions de propriété, luxe et division de travail; dans un second temps, nous chercherons à déterminer la position des deux auteurs à l'égard du mercantilisme.

Chapitre 1: Individualisme social chez Hobbes

1- Individu social et société civile

De l'individu rationnel à l'individu social

Le calcul raisonnable des individus les incite à admettre que le bien commun est le chemin pour atteindre le bien propre et à accepter que la condition du bien commun réside dans la paix ; c'est-à-dire dans la possession d'une puissance rassemblée dans les mains du souverain et assez forte pour l'imposer aux ennemis de l'extérieur comme aux éventuels rebelles de l'intérieur. Car le pire des malheurs publics, c'est l'absence d'état civil.

Dans un Etat, ce n'est plus les appétits privés qui donnent la mesure du bien public, c'est la loi. La sureté du peuple consiste d'abord dans la sureté du souverain et dans la puissance qui lui est nécessaire. Pour que cette puissance soit grande il faut que le peuple soit nombreux et le confort des existences individuelles consiste seulement dans la liberté et la richesse. Une telle liberté est limitée par les appétits de la puissance souveraine à ce qui est nécessaire au bien de l'Etat.

Avec l'état civil, l'individu apparaît comme une émanation de la société civile. Il tire toute sa consistance de la volonté et des décisions du souverain. Sans souverain l'individu est dépourvu de tout droit. À l'intérieur de la société civile se forme une personne publique que reconnaît le souverain et qu'il représente. Par opposition, l'ensemble des individus de la République se considère comme une totalité une et unique, le peuple. Ainsi, La société civile donne naissance à un nouveau dualisme public / peuple.

Le peuple, qui représente l'ensemble des individus sociaux, constitue une personne civile douée d'une seule volonté qui est tenue, en vertu d'un contrat passé entre tous les particuliers qui le composent, pour la volonté de tous. Seul le peuple veut et agit, mais lorsqu'il agit, tous les particuliers en lui veulent et agissent. La liberté dans l'Etat ne concerne jamais les particuliers, mais le corps politique social. C'est dans la volonté et le jugement de celui-ci que s'unifient les volontés et les jugements de tous. Le peuple, par cette unité, qui est

plus qu'un consentement et qu'un accord, se transforme en un Common-wealth qui constitue une personne unique⁴⁵⁹, cette personne c'est l'Etat.

A l'intérieur de la société civile s'identifient des corps politiques et des sociétés privées qui permettent à chaque individu social de poursuivre son intérêt. Celui qui représente la société doit agir dans le cadre des lois au nom de tous les membres du groupe. Dans « *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* », R. Polin pense que « d'une manière très neuve, Hobbes esquisse la description d'une société où ce sont moins les individus que les groupes qui entrent en contact et en interaction : groupes d'affaires, corporations, groupements universitaires ou religieux, compagnies commerciales, conseils de gouvernements, compagnies coloniales, groupes familiaux, ligues, factions, rassemblement de foules, les uns sont bien constitués et réglementés, les autres sont irréguliers et diffus. Mais, toujours, ils tendent à absorber les individus et à se substituer à eux. La personne civile, émanation de la communauté est, par des moyens multiples, accaparée par elle⁴⁶⁰ ».

Le calcul rationnel qui fait exacerber l'état de guerre, est aussi inventif. Il recherche les conditions possibles pour la paix. Chaque raison particulière s'attache à prendre la mesure de son bien le plus grand et à chercher une garantie suffisante. Avec le calcul rationnel, l'individu de « pure nature » devient rationnel. Il invente un artifice grâce auquel les hommes se donnent le moyen de quitter l'état de nature et de s'affranchir du désordre primitif. L'artifice chez Hobbes ne peut jamais effacer la nature, car il est suscité par la pression de celle-ci et ne se conserve que sous l'urgence des fins vitales. Le droit naturel de chaque individu demeure inaliénable et se conserve comme principe élémentaire de l'existence politique, tout de même que l'obligation naturelle est préservée au cœur de l'obligation politique, qui lui fournit les conditions concrètes de sa validation.

Avec la constitution de l'état civil, on passe d'une individualité naturelle à une individualité collective. L'état civil devient un effet suscité par la nécessité concrète, où chaque particulier cherche à conserver sa vie individuellement et assurer la paix collectivement. Cette nécessité impose la création d'un corps politique. Cette nécessité impose aux hommes de sortir de l'état de nature, devenir rationnels par le conflit de leurs passions et entrer dans l'ordre social.

⁴⁵⁹ Ibid. Chap XVII. P.158.

⁴⁶⁰ Polin, R. Op. Cit. P. 122

A l'état de nature, les individus naturels usent de leur raison et inventent un artifice. Les individus inventent cet artifice en faisant appel au contrat et à la puissance souveraine qui doit transformer les rapports contractuels entre les individus, en ciment de la totalité politique, au sein de laquelle on ne comportera plus que des sujets, privés, désormais jusqu'à un certain point de leur existence particulière.

Ainsi, les hommes substituent l'état civil à l'état de nature par le calcul d'intérêt dont la raison est l'ouvrière. Ce calcul aboutit à une autorisation et transforme le temps en espace. Il doit selon Hobbes « coïncider avec le moment opportun, moment d'essence divine et non terrestre qui existe dans tout processus de décision. Or tout processus de décision est un processus de transition, donc pouvant s'appliquer au passage de l'état de nature à l'état civil ⁴⁶¹ ». L'individu naturel ne peut donc penser l'état civil qu'à partir de l'état de nature par l'intermédiaire de la raison, faisant de l'état civil la reproduction de l'état de nature raisonné. Peut-on admettre que l'état de nature, à son stade rationnel, est déjà l'état civil ? À l'étape rationnelle de l'état de nature, l'état civil est incomplet. Car même à l'état rationnel, l'intérêt est purement individuel ; la société civile développera l'unité des intérêts et permettra le passage de la division à l'unité. Avec le passage du naturel au social, l'individu et le pouvoir vont subir une transformation radicale.

Hobbes est-il l'inventeur de l'expression « société civile » ? Le mot figurant dans la traduction que donne Samuel Sorbière du *De Cive* en 1649. « Il est en tout cas le premier à opposer la société civile à un autre néologisme l'état de nature , status naturae, terme qui connaîtront l'un et l'autre une large définition. Pour *Hobbes*, comme pour l'ensemble des auteurs du XVII^e siècle après lui, la société civile signifie l'Etat ⁴⁶² ».

Ainsi le premier chapitre du *De Cive* qui porte sur « l'état des hommes hors de la société civile » présente la nouvelle expression de la « société civile » et de « la personne civile » ⁴⁶³. C'est dans l'idée de souveraineté que, selon Hobbes, bat le cœur de toute République. La procédure qui tient à mettre en place cette société civile est « le théorème de la raison ⁴⁶⁴ » qui découle de la première loi de nature, laquelle enseigne aux hommes de ne pas faire ce qui pourrait leur nuire. La raison permet aux hommes « d'opérer un calcul

⁴⁶¹ Angoulvent, Anne-Laure, *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*, Paris, P.U.F.1992.

⁴⁶² Rangeon, F. *Société civile : histoire d'un mot, in la société civile*, Paris, P.U.F, 1986. P.14.

⁴⁶³ L'expression de la société civile figure déjà dans les *Element of law* »(1640) où l'auteur propose ce terme pour rendre le grec polis

⁴⁶⁴ Goyard-Fabre, S. P. . Op. Cit. P. 205

pragmatique qui consiste à passer entre eux une convention⁴⁶⁵». Cette convention est l'élément constitutif de la société civile.

Le passage à la société civile n'est possible que par l'art politique. Dès l'ouverture de *Léviathan*, Thomas Hobbes insiste sur la place importante qu'occupe l'art dans la vie des hommes. Ces derniers font une création de rien. Ils font la République là où elle était absente. Créer une République c'est créer une autorité illimitée du souverain et l'obligation d'obéir. Si Dieu a fait le monde et le gouverne, les individus font la République pour que le souverain les gouverne. « Les hommes doivent confier leur pouvoir créateur à un bon architecte qui saura grâce à la science politique leur en apprendre l'usage. Entre les individus et le souverain architecte, il y a Hobbes, le fondateur de la nouvelle science. Il s'adresse à chaque individu qui doit lire en lui-même les actions de son entourage et aussi à celui qui gouverne toute une nation, qui doit lire en lui-même toute l'humanité⁴⁶⁶».

Hobbes compare la société civile à un organisme. Le corps naturel retrouve une âme qui le maintient en vie par analogie au corps politique. Cette analogie est exprimée dans le *De Cive* où Hobbes justifie l'image de l'âme par opposition à celle de la tête⁴⁶⁷. La tête de la cité est constituée du ou des conseillers. La différence entre corps humain et corps politique est dans l'acte de délibérer. Dans le corps humain ou animal, il n'y a ni siège de la délibération, ni sujet qui délibère. Le seul sujet possible de la délibération c'est le corps lui-même comme support ou substrat de tous les accidents qui l'affectent. La République, par contre, dispose d'une âme qui peut délibérer et vouloir.

Pour Hobbes, la République, par opposition à l'homme mortel, est conçue pour vivre aussi longtemps que les lois de nature ou de la justice elle-même de laquelle elle tire sa vie⁴⁶⁸. L'artisan immortel fabrique des mortels qui instituent des corps politiques dotés d'une éternité de vie artificielle. Toute République, instituée pour durer longtemps, peut mourir s'il existe des causes internes qui les affaiblissent et tendent à les détruire. Ces causes sont considérées comme des maladies qui mènent toute République à la mort dont les hommes ne sont jamais les responsables. Une République meurt parce qu'elle a subi une violence externe ou que ses constructeurs l'ont mal fabriquée. En effet, « la mort est le destin des Républiques imparfaites,

⁴⁶⁵ Ibid.

⁴⁶⁶ Terrel, J, Op.Cit.

⁴⁶⁷ «L'âme est ce par quoi l'homme a une volonté, c'est-à-dire peut vouloir ou ne pas vouloir ; de même, c'est par le souverain et pas autrement que la cité est constitué et peut vouloir et ne pas vouloir », *De Cive*.
Chap.6, P.237

⁴⁶⁸ Lév. Chap. P.29

si leur souverain ne rencontre pas la philosophie de Hobbes. Il y a une faiblesse naturelle de tout artifice empirique. Ce que la grâce opère, sauver le corps humain de la mort, la science le peut pour le corps politique⁴⁶⁹ ». C'est parce qu'elle a une âme que la République est immortelle.

⁴⁶⁹ Terrel, J. Op. Cit. P.280

Contrat, souveraineté, autorisation et représentation

Comment peut-on définir le contrat de Thomas Hobbes et comment peut-on déterminer, à partir de ce contrat, la relation du souverain avec ses sujets ? Chez Hobbes, la présentation du contrat ne prend pas la forme d'une hypothèse, mais d'un calcul rationnel strictement déduit. Chaque homme en vertu d'un calcul rationnel, est amené à renoncer à ce droit pour garantir sa sécurité par la paix et à exprimer sa décision, d'abord avec autrui par un contrat. La « pure rationalité » de calcul induit, ainsi, l'idée d'un pacte, avec lequel, le droit naturel de chacun sur toutes choses peut être transféré. L'Etat s'institue « quand une multitude d'hommes s'accordent entre eux, dans un pacte de chacun avec chacun, c'est-à-dire conviennent d'attribuer le droit de représenter leur personne à un homme ou à une assemblée d'hommes⁴⁷⁰ ». Ce pacte est « plus qu'un consentement ou qu'une concorde, c'est une union réelle de tous dans une personne unique réalisée par un contrat de chacun contre chacun⁴⁷¹ ». Le contrat de Hobbes est nécessaire pour la souveraineté. Celle-ci résulte de la crainte de la mort et de la violence. Cette crainte est la seule qui est susceptible d'inspirer le calcul rationnel conduisant au contrat. Hobbes affirme que les contrats issus de la crainte sont valides. Une action accomplie par crainte n'est pas, en effet, moins volontaire qu'une autre. Il s'ensuit qu'il n'est pas besoin de confiance mutuelle entre les contractants pour que les pactes soient valides.

Dans le *De Cive*, Hobbes suggère que le contrat réside moins dans un transfert de droit et de pouvoir, que dans l'abandon de droits et le non-emploi des forces naturelles qui leur correspondent dans l'état de nature. Dans le *Léviathan*, Hobbes estime que les mots ne constituent pas les seuls signes suffisants d'un contrat. On peut le déduire aussi bien du silence, que du fait même de l'absence d'actes, qui témoignent, l'un et l'autre, qu'un accord tacite est intervenu⁴⁷².

Le contrat produit du calcul rationnel ne « tranche pas une situation historique⁴⁷³ ». Il fonde l'Etat en raison et non pas dans les faits. Il vise à énoncer une loi de la nature humaine qui ne se manifeste jamais, directement, qu'à l'état implicite et diffus, mais qui témoigne, indirectement, de sa réalité, par la présence de l'état civil tout entier. Pour Hobbes le contrat est le fondement de tout état civil. En entrant en relation contractuelle avec les autres,

⁴⁷⁰ *Lév.* Chap. XVIII. P.159

⁴⁷¹ *Ibid.* P.158

⁴⁷² Polin. R. Op. Cit. P.93

⁴⁷³ *Ibid.*

l'individu rationnel devient ainsi social. On passe de l'état naturel à l'état social par l'intermédiaire de ce contrat produit du calcul rationnel. « Eu égard à l'attitude artificialiste de Hobbes envers tout ce qui est humain et, plus particulièrement, envers tout ce qui est social, la perspective de l'interprétation du passé se renverse et devient la perspective de la construction du présent et de l'avenir⁴⁷⁴ ». Avec le contrat social, une puissance supérieure et générale est indispensable pour éviter le retour à l'état de nature. Il faut donc instituer une puissance supérieure capable de définir une justice et capable de contraindre les particuliers à garder entre eux la paix établie et à unir leurs forces pour le bien commun. Cette puissance est la puissance souveraine. La volonté et la liberté du souverain constituent la volonté et la liberté de chacun et se confondent avec elle.

Sous l'influence de la raison, comment déraciner en l'individu la crainte et le malheur et faire naître la République, génératrice de la paix et de la sécurité ? Chaque individu doit transférer son droit en attente d'un bienfait réciproque ; cela n'est pas une donation libre, mais une donation mutuelle, appelé contrat⁴⁷⁵. Ce contrat est l'élément réciproque des parties, ce que le *Léviathan* appelle « la transmission mutuelle » du droit. Avec l'acte de contracter, il appartient ainsi aux individus d'être les puissances génératrices de l'Etat et de la paix. Le pacte, ne prend sens qu'en fonction du futur puisque, par elle-même, la promesse ne donne lieu à aucun commencement d'exécution. Cela donne une grande importance aux signes qui l'expriment, car ces signes démontrent la volonté du contractant et indiquent son intention en ce qui concerne le futur. Par contre la faiblesse des mots pour contraindre les hommes à exécuter leurs conventions, permet à Hobbes d'affirmer que seule, la crainte de Dieu peut donner une force aux différentes promesses. En effet le contrat parce qu'il porte sur le futur, est un échange mutuel de droit.

Le contrat est spécifiquement humain. L'homme ne peut contracter qu'avec ses semblables, parce que les bêtes ne comprennent pas le langage des hommes. Pour déterminer la nature de l'institution née du pacte social, nous étudierons le pouvoir de la souveraineté et le mode d'exercice de ce pouvoir : la représentation.

Avec la théorie du contrat, Hobbes précise les rapports que pourraient entretenir les particuliers envers leur souverain. Il suggère que chaque particulier contracte au bénéfice du

⁴⁷⁴ Ibid.

⁴⁷⁵ *Element of Law*, Chap, XV, Op. Cit.

souverain. Le souverain n'est pas engagé par le contrat en tant que personne civile, soumis à l'obligation du contrat et verrait ainsi son droit et sa puissance de souverain illimités. Par contre, les sujets ont le droit de résister à un souverain abusif et par conséquent le contrat peut-être annulé puisque ce souverain n'apporte pas de façon décisive la sécurité. M. Malherbe⁴⁷⁶ pense que la convention ou le pacte, comporte deux moments : celui de la formation du corps politique comme corps démocratique, sujet de droit investi de la souveraineté, et celui du transfert de la souveraineté au monarque ou au conseil choisi⁴⁷⁷. Il précise que l'auteur du *Léviathan*, insiste sur la possibilité de l'aliénation du droit du peuple et sur le caractère définitif de cette aliénation : une fois l'élection accomplie, le peuple devient une multitude dispersée car il n'était un, que par la vertu de cette souveraine puissance.

Quand les particuliers s'accordent entre eux avec un pacte, ils s'accordent sur le principe de la représentation ou de l'autorisation. Dans le chapitre XVI du *Léviathan*, Hobbes reformule sa théorie de la représentation. C'est une théorie fondamentale à partir de laquelle le philosophe reconstruit l'ensemble de sa théorie de la convention sociale et de l'Etat. En effet, les hommes deviennent une seule personne quand ils sont représentés par « un seul homme » ou « une seule personne »⁴⁷⁸.

Dans *Les Eléments of Law* et le *De Cive*, la théorie de la représentation est absente. Le pouvoir commun se constitue par l'union qui se définit comme « l'enveloppement ou l'inclusion des volontés de plusieurs dans la volonté d'un seul, ou dans la volonté de la majorité d'un certain nombre d'hommes, c'est-à-dire dans la volonté d'un seul homme ou d'un seul conseil⁴⁷⁹ ». La constitution de cette personne civile douée d'une volonté unique doit s'effectuer de telle sorte qu'elle « puisse utiliser les forces et les facultés de tous en vue de la paix et de la défense communes⁴⁸⁰ ». Dans le *Léviathan*, Hobbes cherche à élucider la notion de personne civile en faisant appel à la théorie de représentation qui déterminera les notions de personne « naturelle » et « artificielle ». Avec la théorie de la représentation Hobbes cherche à établir une structure juridique qui permet d'interpréter le transfert de droit sur les personnes et sur les actions. Au transfert de droit Hobbes ajoute une autre théorie qui a un contenu différent : la théorie de l'autorisation.

⁴⁷⁶ Malherbe, M. *Thomas Hobbes*, Op. Cit.

⁴⁷⁷ Ibid. P. 183.

⁴⁷⁸ *Lév.* Chap.XVI. P.166

⁴⁷⁹ *Elements of Law*, I, XIX, 6, P. 103.

⁴⁸⁰ *De Cive*, V, 9, P.214.

Par la théorie de la représentation se constitue une personne à la fois artificielle et civile. Elle est le fondement de toutes les autres formes de représentation et de convention juridiques puisqu'elle doit garantir la validité de l'exécution des contrats passés entre sujets au sein de l'Etat. Avec la théorie de la représentation le souverain sera lui-même un représentant. Il est un acteur : c'est lui qui agit et au même temps c'est lui qui joue le rôle des sujets. Dans le chapitre XVI du *Léviathan*, Hobbes pense qu'une « multitude d'hommes devient une seule personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou une seule personne, de telle sorte que cela se fasse avec le consentement de chaque individu singulier de cette multitude⁴⁸¹ ». Ainsi, la notion de personne désigne la multitude des hommes représentés ainsi que le représentant. L'unité de la personne du représentant est elle-même un effet de l'autorisation que chaque individu singulier de la multitude accorde au représentant de prononcer certaines paroles ou d'accomplir certains actes en son nom. L'unité de la personne du représentant implique celle du représenté. L'unité de la personne du représentant fonde en retour l'unité de la personne du représenté. L'objectif de la représentation est de « fournir les moyens juridiques de penser le passage d'une multiplicité d'individus singuliers à l'unité d'une personne juridique douée d'une volonté unique qui soit celle de tous, sans présupposer que cette unité soit déjà donnée dans la multitude et sans abolir la multitude par l'institution de l'unité⁴⁸² ». Pour Zarka, « la théorie juridique de la représentation permet de concevoir à partir de l'acte d'institution produit par la convention sociale, l'unité d'un représentant qui confère en retour à la multitude des individus une unité par laquelle cette multitude devient un corps politique ou une personne civile que le représentant souverain assume. (...) En même temps le concept de personne civile reconstruit avec la théorie de la représentation juridique sera désormais opératoire : les paroles et les actions du souverain seront celles du corps politique tout entier ; loin d'être étranger à l'ordre juridique de l'Etat, le souverain en sera le fondement et le garant⁴⁸³ ».

La théorie de la représentation est à l'origine de tout acte d'autorisation. L'autorité que l'acteur reçoit de l'auteur ne revient pas à un pur et simple transfert de droit. Dans le chapitre XIV du *Léviathan*, la théorie de l'autorisation fonde un transfert de droit qui ne dépossède pas les individus de tout droit sur eux-mêmes, tout en constituant un droit sur leur droit. Avec l'acte d'autorisation le droit civil ne supprime pas le droit naturel que les individus avaient sur

⁴⁸¹ *Lév.* P.166

⁴⁸² Zarka, Y.C. *Op. Cit.* P.217-218.

⁴⁸³ *Ibid.*

eux-mêmes et sur leurs actions. Simultanément, le droit civil limite le droit naturel pour l'empêcher d'entrer en contradiction avec lui-même, car les sujets ne possèdent pas le droit de ne pas obéir au souverain et aux lois civiles.

Autorité limitée et autorité illimitée

L'autorité limitée est incapable de créer une République parce qu'elle en suppose l'existence. Avec l'autorisation illimitée, l'autorité est toujours reçue et l'acteur doit en user sans la posséder. Ainsi, il devient, dans la République, le véritable auteur⁴⁸⁴. D'une autorité illimitée découle l'autorité publique ou suprême. Cette dernière permet au souverain de transmettre son autorité sans la perdre. Elle sera transmise aux ministres publics et aux lois dont il est l'auteur.

Dans l'introduction, Hobbes déclare que les individus, en créant le *Léviathan*, deviennent des auteurs et, à partir du chapitre XVI, leur création devient un Dieu mortel. À la fin du chapitre XVII, l'autorisation donne au souverain de nouveaux droits. Hobbes instaure ainsi une nouvelle relation entre chaque sujet et le souverain. Cette relation se détermine selon trois moments : « les individus assemblés réalisant un consensus par une série de conventions mutuelles(...) ; en second lieu, la majorité donne à un homme ou à une assemblée le droit de représenter la personne de tous, et opte ainsi en faveur de la démocratie, de l'aristocratie ou de la monarchie (...), enfin chacun reconnaît pour siens toutes les actions et jugements du représentant⁴⁸⁵ ». Dès qu'ils s'assemblent, les individus instituent un souverain. La création de la République représentée par le souverain excède les actes qui instituent le souverain représentant de chaque auteur. La République existe si une multitude décide d'être une, d'être un peuple. « Privée de la règle majoritaire, la démocratie est réduite à presque rien, à l'instant où le peuple assemblé naît et meurt, du moins quand il abdique sa souveraineté au profit d'un conseil ou d'un monarque. Pour anéantir cet instant, il faut remplacer le consensus par une convergence des actes d'autorisation, explicable par la puissance du plus fort, et non plus par un désir commun de société civile⁴⁸⁶ ».

Dans les œuvres qui précèdent le *Léviathan*, les obligations des citoyens envers le roi ou le conseil des nobles naissent d'une soumission passée envers le peuple ensuite dissous. Dans le *Léviathan*, chacun a le droit d'autoriser tout au souverain. En effet, l'acte d'autoriser, instaurant des caractères communs à toute les souverainetés, permet une déduction nouvelle

⁴⁸⁴ Terrel, J. Op. Cit. P.215.

⁴⁸⁵ Ibid.P. 217.

⁴⁸⁶ Ibid. P.218

des droits. Elle reformule un nouveau droit entre le droit initial et l'acte de transfert ; ces droits, qui constituent l'essence de la souveraineté, ne sont plus naturels⁴⁸⁷. Ils forment une autorité invisible et inséparablement attachée à la souveraineté⁴⁸⁸. Pour limiter l'autorité absolue du souverain, Hobbes fait appel aux lois naturelles.

⁴⁸⁷ Macpherson, Op . Cit. P. 187.

⁴⁸⁸ Ibid. P. 189

Des lois de nature aux lois civiles

Pour mieux saisir le passage du naturel au social, il est nécessaire d'analyser le rapport entre les lois de nature et les lois civiles et de comprendre la signification de cette formule : « La loi de nature et la loi civile se contiennent l'une l'autre et sont d'égale étendue⁴⁸⁹ ». Il est nécessaire aussi de comprendre comment la loi civile est « constitutive », alors que la loi de nature est « régulatrice ».

La relation entre les lois de nature et les lois civiles peut être déterminée selon deux interprétations : premièrement, les lois de nature qui s'appliquent dans la société civile sont des théorèmes, des qualités qui dirigent les hommes vers la paix. de même, la loi civile, en tant que concept théorique, est la volonté du souverain promulguant des règles spécifiques dans la recherche de la paix. Avec le principe de raison, les deux sortes de lois sont d'égale étendue et se contiennent l'une l'autre.

Deuxièmement, si le souverain est la proie du vice, de la folie ou de l'erreur, il n'accomplira pas son devoir de promulguer des règles destinées à procurer le bien de l'ensemble des citoyens. Mais, étant donné que l'Etat de Hobbes nécessite un souverain qui conduit les affaires publiques, le citoyen doit accepter que les lois du souverain soient toujours équitables et opèrent toujours en faveur de la paix. « Que le citoyen soit formellement tenu d'obéir, ce principe a pour corollaire nécessaire que la révolution n'est jamais acceptable ; mais le fait que le citoyen, matériellement, se lassera des lois uniques, conduit Hobbes à avertir les princes négligents qu'ils seront renversés sous l'effet de causes naturelles. Ici, la reconnaissance des écarts entre le plan conceptuel ou idéal et celui de la réalité empirique produit une sorte d'équilibre. C'est une contrainte imposée au souverain, qui est souvent laissée de côté au profit d'une interprétation conservatrice de Hobbes, ou au contraire isolée de son contexte dans l'intérêt d'une interprétation libérale⁴⁹⁰ ».

En effet, la loi de nature n'est plus une loi de commandement mais « une conclusion ou théorème » de la raison. Elle n'est pas le modèle normatif transcendant que la loi de la République devrait imiter mais un précepte téléologique rationnel d'après lequel « tout

⁴⁸⁹ *Lév.* Chap XXVI, P.314

⁴⁹⁰ *Ibid.*

homme doit s'efforcer à la paix aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir⁴⁹¹». Pour Hobbes on ne peut jamais supposer que les lois de nature sont inutiles à l'intelligibilité des lois civiles. La loi de nature règne sur la législation civile parce que la raison qui parle en elle représente aux hommes la fin sans la recherche de laquelle ils seraient entre eux plus terribles que des loups.

En outre, la loi civile ne se suffit pas à elle-même parce qu'elle représente le moyen d'atteindre la fin que représente la raison dans la loi de nature. Elle a nécessairement le même champ que la loi de nature. Elle précise les conditions d'efficience de la loi de nature. Réciproquement, la loi de nature, sans la loi civile, devient inefficace pour réaliser ses fins. Cela justifie pourquoi Hobbes suppose que la loi civile et la loi naturelle «se contiennent mutuellement. Elles « ne sont pas des espèces de lois différentes mais des parties différentes de la loi⁴⁹²». C'est-à-dire que la loi de nature « est l'index d'une téléologie qui éclaire le chemin de la législation civile. Elle est un guide ayant valeur normative. Quand aux lois civiles, elle rendent opérant le théorème rationnel, mais encore abstrait de la loi de nature : car le propre d'une loi est d'être exécutoire⁴⁹³».

Défendant l'idée de la souveraineté absolue, l'intention de Hobbes est de donner au souverain le pouvoir de faire les lois civiles. La loi civile, par conséquent, est le produit d'une volonté artificielle au sens où elle est l'œuvre de l'homme. Cela veut dire que la loi civile, produit d'une volonté artificielle, n'est pas en elle-même une volonté : « si la volonté artificielle qui produit la loi positive est une imitation d'une volonté naturelle, alors, son émanation, la loi artificielle, est probablement quelque imitation de la loi naturelle⁴⁹⁴». Par contre, la loi de nature ne procède pas de la volonté naturelle des hommes, mais elle procède de Dieu. Réciproquement, la volonté artificielle qui produit les lois civiles est une imitation de la volonté de Dieu. Une volonté artificielle produit donc ce que Hobbes appelle « dieu mortel » ou le « dieu artificiel ». C'est ce « grand Léviathan ». C'est la République. Les hommes qui imitent cet acte de création, en fondant la République, ne font qu'une image de l'homme ou une image de Dieu.

⁴⁹¹ *Lév* . Chap. XIV, P. 190.

⁴⁹² *Ibid.* Chap. XXVI . P.314.

⁴⁹³ Louis Roux et François Tricaud, *Op. Cit.* P.98.

⁴⁹⁴ *Ibid.* P. 119.

D.D Raphael⁴⁹⁵, pense que Hobbes rompt avec la doctrine traditionnelle de la loi de nature, qui soutenait que la loi positive n'est pas valide tant qu'elle ne se conforme pas à la loi naturelle. Il pense qu'il est difficile d'adopter avec Hobbes « une approche purement positive de la validité de la loi : il reconnaissait que les éléments fondamentaux de la loi sont indissolublement liés à l'éthique. Sa solution fut de dire que chacune est dépendante à l'égard de l'autre. Comme bien souvent, cependant, il ne distingua pas adéquatement entre la dépendance logique et la dépendance factuelle ou pratique ⁴⁹⁶».

Dans le chapitre XV du *Léviathan*⁴⁹⁷, la loi civile et la loi de nature sont logiquement dépendantes l'une à l'égard de l'autre. Les lois de nature sont dépendantes à l'égard de la loi civile parce que, dans la condition naturelle, elles ne sont pas proprement des lois mais simplement des qualités qui inclinent les hommes à la paix et à l'obéissance. Elles se transforment en lois quand elles sont appuyées par la menace de châtiment en cas de désobéissance. Inversement les lois civiles sont dépendantes à l'égard des lois de nature, car l'obligation des sujets d'obéir à la loi civile découle de leur pacte d'obéissance aux commandements de souverain. Cette obligation contractuelle repose sur le précepte de la troisième loi de nature, qui veut que les hommes exécutent leurs conventions.

Dans le chapitre XXVI du *Léviathan*, Hobbes expose les caractéristiques de la loi civile, qui sont des traits communs à tous les systèmes de lois des Etats. Les lois civiles sont des commandements, émis avec autorité et adressés à ceux qui sont obligés d'obéir. L'autorité du législateur est souveraine. Elle inclut le droit de nommer les juges qui sont soumis et assujettis à l'autorité du souverain. Même s'il insiste sur la ressemblance qui existe entre la loi naturelle et la loi civile, Hobbes admet quelques différences entre les deux sortes de lois. La puissance du Dieu immortel est irrésistible ; le droit de commander peut reposer entièrement sur l'omnipotence. La puissance du dieu « mortel » ou « artificiel » n'est pas irrésistible : elle est conçue comme devant imiter la puissance divine et, ainsi, tendre à devenir irrésistible, mais elle ne le saurait jamais⁴⁹⁸.

Bref, les lois naturelles énoncent des qualités qui inclinent à la paix et à l'obéissance. Les lois civiles transforment ces inclinations en obligation qui, dans l'Etat, sont définies par

⁴⁹⁵ Raphael, D. D. « *La loi naturelle et la loi artificielle dans la pensée de Hobbes* » in *Le pouvoir et le droit*, textes réunis par Louis Roux et François Tricaud, P.122.

⁴⁹⁶ Ibid.

⁴⁹⁷ *Lév.* Chap. XV, dernier paragraphe.

⁴⁹⁸ Raphael, D. D. « *La loi naturelle et la loi artificielle dans la pensée de Hobbes* » in *Le pouvoir et le droit*, Op. Cit. P.123.

les commandements du souverain. Les lois civiles qui apparaissent sous la forme des règles générales, n'apparaissent que dans l'organisme artificiel qui est le *Léviathan*. Ces règles sont des règles de la raison qui commande à chaque citoyen d'obéir, et de se conformer pour distinguer le juste et l'injuste. Ainsi, l'acte le plus raisonnable chez Hobbes c'est d'obéir à la loi au commandement de laquelle nous nous sommes soumis par un contrat raisonnable. Selon R. Polin⁴⁹⁹ «Hobbes se préoccupe seulement d'éviter que la loi civile, expression de la raison, puisse être mise en discussion dans l'Etat. Il refuse, bien entendu, à la raison privée de se manifester sous la forme de lois (...) seule la raison de l'Etat et son droit de commander fait la loi. L'Etat se manifeste dans la personne de son représentant, le souverain qui seul peut parler en son nom⁵⁰⁰». Ce souverain est le seul qui possède le droit de faire les lois⁵⁰¹ puisqu'il est le seul qui possède le pouvoir de commander et de contraindre à l'obéissance. Il appartient ainsi au souverain qui représente l'Etat de légiférer et de ne pas se soumettre aux lois qu'il édicte.

Parmi les lois civiles, Hobbes prend en considération les lois divines. Ces lois ne sont rien d'autre que les lois naturelles auxquelles s'ajoute un devoir supplémentaire dicté par la raison : honorer Dieu, comme il convient d'honorer un pouvoir souverain. Ce sont les lois civiles qui déterminent les attributs divins auxquels on rendra un culte⁵⁰².

Dans le *De Homine*⁵⁰³, Hobbes précise que les individus sont obligés de craindre et d'honorer Dieu de la même façon qu'ils craignent et honorent les lois civiles. « Tous les sujets sont obligés d'obéir aux lois divines telles qu'elles sont définies par les lois de l'Etat. Il n'y a pas d'autre commandement de Dieu que ceux qui sont tenus pour tels par le souverain⁵⁰⁴ ».

Dans le *De Cive*, ce sont les lois civiles qui définissent la notion de bien et de mal, de juste et d'injuste et le droit de propriété. La propriété se détermine et se distribue par le souverain grâce aux lois civiles qui sont les règles de la propriété. Les propriétés privées ont ainsi pour origine l'autorité souveraine. Aucun droit de propriété ne limite ou n'exclut la domination du souverain. Chaque souverain est au-dessus des lois civiles et sans obligation par rapport aux particuliers. Dans le *Léviathan*⁵⁰⁵, Hobbes précise que les peuples assurent

⁴⁹⁹ Raymond, P. Op. Cit. P. 196.

⁵⁰⁰ Ibid., P.196.

⁵⁰¹ *De Cive*, Chap. XIV, art. 11.

⁵⁰² *Lév*, Chap. XXXI, P.355.

⁵⁰³ *De Homine*, Chap.XIV, art.3 et 4.

⁵⁰⁴ Polin, R. Op. Cit . P. 197.

⁵⁰⁵ *Lév*. Chap XXX, P.342.

leur sécurité selon la loi de nature ; c'est ce que Hobbes appelle loi des gens et, comme le dit *R. Polin*, « vulgairement *jus gentium* et n'est rien d'autre à ses yeux que l'expression des lois naturelles au niveau des peuples⁵⁰⁶ ».

⁵⁰⁶ Polin. R. Op. Cit. P. 202.

2- Individu économe et Etat

Individu économe

La tâche est de déterminer comment se fait le passage de la société civile à l'Etat. Avec l'état civil, l'existence de chaque individu demeure une existence politique. Il tire toute sa consistance de la volonté et des décisions du souverain. Séparé de l'autorité souveraine, il est dépourvu de toute indépendance et de toute signification autonome. Simultanément à l'autorité souveraine se constitue une personne publique qui reconnaît le souverain et le représente. Cette personne publique regroupe l'ensemble des individus du *Common-wealth* : le peuple. Dans *Les Elements of Law*⁵⁰⁷, le peuple se détermine comme une personne civile douée d'une seule volonté qui est tenue, en vertu d'un contrat passé, entre tous les particuliers qui le composent, pour la volonté de tous. Le peuple commande et veut par la volonté du seul souverain. C'est dans la volonté de ce souverain que s'unifient les volontés et les jugements de tous. Le peuple se transforme ainsi en un *common-wealth* qui constitue une personne unique⁵⁰⁸ par laquelle tous les particuliers sont les sujets du souverain. Cette personne unique est l'Etat.

Si la société civile se développe pour l'individu, elle se développe aussi contre et par rapport à lui. C'est pourquoi comme l'a montré Polin la dialectique de l'individu « trouve sa synthèse dans l'Etat le plus strictement ordonné sous le souverain le plus absolu, car c'est là que l'individu connaît son plus complet développement⁵⁰⁹ ». L'Etat ne peut pas exister sans une décision individuelle fondamentale. Une décision par laquelle chaque homme dit : j'abandonne mon droit de me gouverner moi-même à tel homme ou à telle assemblée ... à la condition que les autres abandonneront leur droit⁵¹⁰. Dans chaque Etat, le souverain ne participe jamais au contrat et il n'est pas tenu par lui. Il est un individu unique⁵¹¹.

Dans l'Etat, cet individu qu'est le souverain possède une puissance plus grande et plus juste que celle que chacun possède. Il a une autorité souveraine et absolue qui dicte les lois auxquelles il n'est jamais soumis. Il est dépourvu d'obligation à l'égard des autres. Le droit de souverain est nécessairement illimité puisque le droit qui lui a été transmis par chacun était

⁵⁰⁷ *Elements of Law*, 2^e partie, chap. II, art. 11. Op. Cit.

⁵⁰⁸ *Lév*, chap. XVII, P.158.

⁵⁰⁹ Polin, R. Op. Cit. P. 123.

⁵¹⁰ *Lév*. Chap. XVII. P.158.

⁵¹¹ *Ibid*. Chap. XVIII. P.161.

illimité. Hobbes défend ainsi son absolutisme. Le fondement de cet absolutisme est le « droit de l'individu ⁵¹² ». Cela permet de dire que « Hobbes est absolutiste parce qu'il est très rigoureusement individualiste ⁵¹³ ». L'individualisme de Hobbes est à la source de son absolutisme ⁵¹⁴. La source du droit est « la nécessité très humble de se conserver, d'éviter la mort. Les hommes ne doivent plus se guider sur les biens ou le bien, mais sur le droit qui naît de la nécessité de fuir le mal ⁵¹⁵ ». Le droit qui prend la place du bien, avec la représentation, sont parmi les catégories fondatrices de la pensée pré-libéralisme de Hobbes. Dans le corps politique hobbesien, le souverain est le représentant de chaque individu.

L'Etat représente l'individu souverain qui gouverne le peuple dans sa totalité. C'est pourquoi, il réalise en sa personne l'unité du social et de l'individuel ⁵¹⁶. Il représente, d'une part, l'individu privé, libre et maître de lui-même. D'autre part « il forme une personne publique achevée, rassemblant sous son unité la totalité de l'Etat. Il est la synthèse et l'unité, en une seule personne, de la personne particulière et de la personne publique ⁵¹⁷ ».

Dans l'Etat, le citoyen réalise le plus haut degré d'individualité. Il abandonne sa liberté naturelle et trouve dans l'Etat sa liberté sous la forme de la sécurité ; la permanence et la distinction sous la forme de la propriété ; l'autonomie sous la forme de la responsabilité. En tant qu'auteur authentique des actes du souverain, il réalise l'unité de la personne particulière et de la personne publique. Cela implique une rupture totale entre l'individu naturel égoïste et l'individu citoyen. Le bien du citoyen c'est le bien de peuple. Les richesses, le pouvoir et l'honneur du souverain naissent des richesses, de la force et de la réputation de ses sujets. L'Etat s'établit donc sur le calcul du bien de chacun par la raison de chacun. Il ne rassemble que des individus : le souverain et les citoyens.

Selon Polin Raymond « l'individu est un fait et non un sujet de droit. C'est pourquoi on ne trouve pas chez lui une doctrine des droits de l'individu : celui-ci forme à la fois le matériau et le produit artificiel de l'architecture sociale raisonnable et non pas l'être naturel

⁵¹² Manent, P. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Op. Cit. P.63.

⁵¹³ Ibid. P.68.

⁵¹⁴ À la différence de Hobbes, Rousseau refuse l'absolutisme. Selon Rousseau, il faut identifier la volonté de chacun à la volonté du corps politique, ou la volonté du corps politique à la volonté de chacun.

L'identification de cette volonté n'a pas besoin d'une représentation. Dans le même contexte il a fondé sa conception de « la volonté générale ».

⁵¹⁵ Manent, P. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Op. Cit. P. 63.

⁵¹⁶ Polin, R. Op. Cit. P. 125.

⁵¹⁷ Ibid. P.125.

que veut promouvoir le droit naturel. Il considère que l'individu n'a de droit que dans l'état de nature, et encore ne s'agit-il là que d'un pseudo-droit, d'un simple pouvoir naturel (...) Hobbes avait établi une étroite corrélation entre la formation de l'individu et celle de l'Etat, l'un et l'autre se fortifiant dans leur mutuelle opposition, au point que l'individu le plus complet s'épanouit dans l'Etat le plus autoritaire et le plus puissant dans une évidente réconciliation de l'un et de l'autre. On ne pouvait donc transformer le hobbisme en doctrine de revendication et en machine de guerre contre l'Etat⁵¹⁸ ». Dans l'Etat, Le citoyen de Hobbes se définit comme un « Homo-oeconomicus ». Comment peut-on déterminer ainsi la distinction entre société civile et Etat ?

Si la société civile était le lien de l'égalité des droits, l'Etat devient son instrument grâce auquel sont assurés l'ordre et la paix. Il donne l'existence et la consistance à la société civile⁵¹⁹. Dans chaque Etat, Hobbes exclut le transfert de la volonté, et la représentation d'une volonté par une autre volonté. Puisque la volonté est « chose de l'individu ». Si Hobbes identifie et distingue l'individu du souverain, il exclut de cette identification et de cette distinction la volonté. « Ce qui est voulu par chacun, c'est l'existence de la souveraineté absolue, ou plus précisément, c'est la paix dont la souveraineté absolue est l'instrument nécessaire ; quant aux volonté du souverain, elles lui sont propres. En d'autres termes, Hobbes prépare décisivement l'idée démocratique mais reste non moins décisivement en deçà⁵²⁰ ».

Dans le *De Cive*, Hobbes précise que « l'institution de la République n'est pas tant pour elle-même que pour le bien des sujets ⁵²¹ ». Dans *Le Léviathan*⁵²², et précisément le chapitre XXIV, Hobbes met l'accent sur les problèmes économiques. Selon R. Polin⁵²³, en abordant les problèmes économique de l'Etat, Hobbes ne prend pas en considération l'activité des individus : « la distribution des propriétés privées, le souci de leur conservation et de leur bien-être apparaissent plutôt désormais comme des moyens d'exploiter les ressources naturelles, d'assurer le « *salus populi* ». Les bonnes lois sont des lois nécessaires au bien du peuple, c'est-à-dire au bien de l'Etat. Car le bien et le mal sont fonction de ce qui est

⁵¹⁸ Ibid, P. 127.

⁵¹⁹ Manent. P. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Op . Cit. P. 65.

⁵²⁰ Ibid. P. 67.

⁵²¹ *De Cive*. Chap.XIII , art. 3.

⁵²² *Lév.* Chap. XXIV.

⁵²³ Polin , R. Ibid. P.120

favorable ou défavorable à l'Etat, ce dont le souverain est le seul juge. Au niveau de l'individu, tout tend à être absorbé dans la production commune du bien commun ⁵²⁴».

A partir du chapitre XXIV, l'existence politique de chaque individu se renforce par une existence économique. Peut-on admettre qu'il existe chez Hobbes une homogénéité entre l'Etat et la société ? La distinction entre société civile et Etat, et leur jonction par l'idée de représentation enclenchent une alternance naturelle entre le « dépérissement » de l'Etat et son absorption par la société civile d'une part et l'absorption de la société civile par l'Etat de l'autre. Il existe aussi une homogénéité entre l'Etat et la société civile : le Léviathan peut garantir ainsi ses droits en forgeant l'unité du corps politique parce que, en tant que pouvoir, il est homogène à sa nature.

⁵²⁴Ibid, P. 120

Etat et positivisme juridique

Défendre la thèse qui propose l'existence d'une inclination positiviste chez Thomas Hobbes est possible. Léo Strauss et Raymond Polin par exemple ont discerné dans la pensée de Hobbes une inclination positiviste. Le positivisme juridique qui se développerait au XIX^e siècle n'est que le résultat d'un long processus de rationalisation qui a prétendu inscrire le droit des républiques dans un cadre scientifique. Trois siècles d'avance, la conception de l'Etat de Thomas Hobbes, intègre les axiomes à partir desquels se développera la logique juridique du positivisme⁵²⁵. La rationalité de l'Etat-Léviathan, ouvre ainsi la voie au positivisme juridique.

Simone Goyard Fabre ⁵²⁶ a montré que « si l'institution prépositive de Hobbes est assez forte et incisive pour déjà organiser en système les idées rectrices du formalisme positiviste, sa conception d'un pouvoir souverain absolu (...) freine ses audaces doctrinales et, par ses présupposés métapolitiques, atténue fortement sa modernité juridique ⁵²⁷ ». Selon Simone Goyard-Fabre, il y a trois lignes de forces théoriques qui se retrouvent dans la doctrine positiviste : la définition causale-génétique de l'Etat, la nature de la souveraine puissance et les effets centralisateurs de la puissance législative⁵²⁸. Le plus remarquable dans la théorie positiviste juridique de Thomas Hobbes, c'est qu'elle propose une théorie de l'obligation.

Dans le *De Cive*, Hobbes propose « une obligation selon laquelle le plus faible, désespérant de son pouvoir de résister, ne peut que se soumettre au plus fort ⁵²⁹ ». Dans *Le Léviathan*, la version que Hobbes propose de l'obligation diffère de celle qu'il esquissait dans le *De Cive*. Se mettre dans une situation d'obligation, c'est avoir abandonné un droit qui était une partie du droit qu'on possédait sur toutes choses⁵³⁰. L'abandon d'un droit à une autre partie est un transfert de ce droit. Un « transfert mutuel » de droit dans lequel l'exécution de l'engagement de l'une des parties contractantes est différé jusqu'à un certain moment futur, est une convention⁵³¹. Dans l'état de nature, l'obligation de s'exécuter selon les termes de la convention est susceptible d'annulation, au cas où une partie a un « soupçon raisonnable »

⁵²⁵ Goyard-Fabre, S. « *L'intuition du positivisme juridique et ses limites dans la pensée de Hobbes* », In *le pouvoir et le droit*, textes réunis par Louis Roux et François Tricaud, Université de Saint-Etienne, 1929. P. 91.

⁵²⁶ Ibid. p91-102.

⁵²⁷ Ibid. P.92.

⁵²⁸ Ibid. P. 93-96

⁵²⁹ *De Cive*, XV, 7

⁵³⁰ *Lév*, XIV, *ibid*, P. 190.

⁵³¹ Ibid, P. 193.

comme quoi l'autre partie ne s'exécutera pas. Cela revient à imposer une condition d'effectivité » à l'exécution des contrats. En concluant, la façon dont Hobbes défend et justifie l'obligation conduit nécessairement à une interprétation positiviste de sa doctrine juridique.

Etat : pouvoir, force et volonté

Tout corps politique issu du pacte nécessite une unité de volonté et de pouvoir, sans laquelle il se transforme simplement en une multitude d'individus et sans laquelle l'obligation du pacte s'avérerait invalide. Par le pacte, les individus cherchent à échapper à la guerre de tous contre tous. Ils renoncent chacun à exercer leur droit naturel à la condition que tous fassent de même. Pour réaliser cette réciprocité, un pouvoir suprême d'un souverain est essentiel.

Par le pouvoir qu'il détient, le souverain s'affirme légitime. Ce pouvoir est simple, sans partage et sans limite. Il n'est soumis à aucune condition civile. Malherbe précise que « le souverain, expression de la personne civile, ne soit pas lié civilement », montre qu'il n'est précisément pas une partie du corps politique et que s'affiche dans l'unité de sa volonté cette nécessité matérielle où se trouve le corps politique, pour réaliser ses fins, non seulement de réunir les forces particulières, mais d'avoir la maîtrise de son pouvoir. Il n'y a de véritable pouvoir que simple et absolu. Il n'y a de maîtrise du principe et des effets du pouvoir que dans l'institution politique du souverain⁵³² ». Ce dernier possède ainsi un droit sans limite parce qu'il est tout « puissant et non justiciable ». Il a le droit de décider de l'usage de son droit, d'établir et d'abroger les lois qui expriment tout son pouvoir. Ces lois lui donnent d'abord le droit de fixer les mesures de la propriété entre les individus, de la justice et de l'injustice, du bien et du mal, de l'honnêteté et de son contraire. Ensuite, le droit de nommer magistrats et conseil, de décider dans tous les débats et délibérations de justice, de récompenser et de punir, de contrôler les doctrines et les opinions. En outre, le droit de lever des impôts et de prendre toutes les décisions indispensables à la vie du corps politique, de recruter des troupes et de déclarer la guerre. Enfin, le droit de déterminer le rang et l'honneur des citoyens⁵³³, même de tuer ou emprisonner des innocents s'il l'estime utile. bref le souverain a tout les droits dont les particuliers sont dépourvus.

Le droit absolu du souverain trouve son expression la plus fondamentale dans le droit de châtier. Ce droit ne résulte pas d'un don ou d'une concession des individus qui contractent. Il est plutôt le développement extrême du droit naturel du souverain, d'exercer sa violence sur quiconque, selon ce qu'il juge nécessaire à sa propre conservation⁵³⁴.

⁵³² Malherbe, M. Op. Cit, P. 189.

⁵³³ Ibid.

⁵³⁴ Lév. Chap. XXVIII.

M. Malherbe a montré que le droit du souverain ne peut pas être naturel « puisqu'il est, de façon unique et instituée, le droit naturel effectif, la liberté d'une volonté jouissant de la puissance et de l'absence d'obligation, est illustré de façon exemplaire par le cas où la puissance souveraine met en danger la vie d'un sujet (...) si ma sécurité est mise en danger, le souverain ne remplit pas à mon égard la fin pour laquelle il a été institué, et je retrouve d'emblée ma liberté naturelle, c'est-à-dire mon droit naturel de résistance⁵³⁵ ». Par ce droit de résistance, l'individu est un ennemi naturel de la République et le souverain à tous les droits de le punir. Avec un seul refus, le droit de souveraineté demeure une violence irrésistible. C'est seulement avec la théorie de l'autorisation que les individus comprennent que les devoirs imposés par le souverain résultent de leur propre autorité. Ils comprennent ainsi que si le souverain punit quelqu'un d'eux, ce denier doit juridiquement se considérer comme l'auteur de sa punition. Son effort naturel pour se soustraire à ce châtiment ne peut pas effacer cet état de droit. C'est par la loi que le souverain déclare sa volonté. Il règle sur sa volonté propre les lois qu'il édicte et demeure la volonté du corps politique. Ce souverain peut, avant de légiférer, consulter des conseillers ou des hommes de loi. Mais il n'est pas obligé de respecter leurs décisions, quelle que soit la justesse technique ou morale des conseillers qui lui sont proposés. Il décide seulement selon sa volonté. Cela pousse Hobbes à considérer le souverain un maître de la loi. « C'est à celui qui détient le pouvoir souverain qu'il appartient de juger ce qui est conforme à la raison et ce qui ne l'est pas⁵³⁶ ». Ce pouvoir absolu ne risque-t-il pas de rendre l'Etat opportuniste ? Hobbes sait que l'opportunisme est toujours présent, que les détenteurs du pouvoir suprême vont s'enrichir, eux, leurs parents, au détriment du peuple. Il explique que celui qui porte la personne du peuple porte aussi sa propre personne, d'où le risque de contradiction entre l'intérêt public et l'intérêt privé. Hobbes ajoute que lorsqu'il y a conflit d'intérêt, c'est presque toujours l'intérêt privé qui gagne dans la mesure où les passions l'emportent sur la raison.

La souveraineté donne naissance à ce grand Léviathan, à cette personne créée par l'acte d'autorisation, à ce géant artificiel construit de tous les individus⁵³⁷, personnifié par le souverain. Son âme et la souveraineté sont aussi artificielles. Ce Léviathan est constitué par d'innombrables petits individus bien ordonnés. La tête de ce géant, n'est pas faite de ces homoncules, elle est celle d'un homme, un roi couronné et les petits hommes du corps

⁵³⁵ M. Malherbe, Ibid.

⁵³⁶ *Lév.* Chap.XXVI, p.198.

⁵³⁷ Ibid. Introduction.

semblent se tourner vers elle⁵³⁸. Ce géant tient les insignes des pouvoirs civils et ecclésiastiques. La dimension organiciste permet à ce géant de devenir un être réel et non seulement une fiction juridique. Ce géant artificiel est un Dieu mortel ; Hobbes le décrit comme un monstre à la fois aquatique et terrestre, un crocodile-Dragon.

Ce Dieu mortel est la République. Pour Hobbes, il existe trois types de République : la démocratie⁵³⁹, l'aristocratie⁵⁴⁰ et la monarchie⁵⁴¹. Pour limiter les dérives de l'intérêt public vers l'intérêt privé, Hobbes préfère la monarchie. Dans le chapitre XXIX, Hobbes pense que la démocratie ne pose pas le problème de la succession, puisque l'assemblée ne disparaît que si disparaît aussi la multitude à gouverner. L'aristocratie désigne un remplaçant à la mort d'un de ses membres, mais elle peut, tout en conservant la souveraineté, déléguer à d'autres le soin de proposer à la désignation. Avec la monarchie, si le nouveau roi est élu par le peuple ou désigné par un conseil, ce sont ces électeurs ou ce conseil qui détiennent la véritable souveraineté.

Dans le *Léviathan*, le roi souverain représente tous les individus devenus sujets grâce au mandat et c'est en ce sens qu'il est le peuple par le contrat d'autorisation. Pour Hobbes le peuple n'est pas d'abord souverain. Cette souveraineté est déléguée ou transférée par la suite. Il n'y a pas de peuple avant la convention d'autorisation qui institue le souverain. Il n'y a pas d'autre souverain que par l'acte d'autorisation : la souveraineté est ainsi l'autorité. Avec cette souveraineté, l'utilité collective, est déterminée et exprimée par le souverain; elle est ce qu'il estime utile à la cité.

Dans le chapitre XXVI du *Léviathan*, Hobbes précise que la République est le seul législateur. Le souverain la personnalise et estime l'intérêt public. Ce dernier n'est pas assujéti aux lois qu'il décide. Son consentement seul fait de la coutume une loi. L'auteur du *Léviathan* pense que « la loi de nature et la loi civile se contiennent l'une l'autre, et sont d'égale étendue⁵⁴² ». Pour lui, la liberté naturelle de l'homme peut être limitée par la loi. Lorsqu'il s'agit de la liberté naturelle, les hommes sont libres de faire tout ce qui n'est pas interdit par la loi. Cette liberté est la même dans la monarchie absolue ou dans la démocratie.

⁵³⁸ Bredekamp, H. *Stratégies visuelle de Thomas Hobbes : le Léviathan archétype de l'Etat moderne*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2003. P.9

⁵³⁹ Où la souveraineté est entre les mains de l'assemblée de tous ceux qui voudront prendre part à la réunion

⁵⁴⁰ Où la souveraineté est entre les mains de l'assemblée de certains notables

⁵⁴¹ Où la souveraineté est entre les mains d'un seul

⁵⁴² Ibid .P.258.

A l'état de nature, le droit naturel dit que tout est permis à chacun de ce qui est en son pouvoir, et les lois de nature ne font qu'exprimer l'obligation de ne pas faire ce que l'on estime raisonnablement nuisible. Par opposition, dans l'état social, la raison exprimée par la loi dit le juste. Le souverain a le droit naturel de faire tout ce qu'il juge utile au public et qui est en son immense pouvoir. De ce fait, il est le seul qui se considère libre. Lorsqu'il fait la loi, il exprime la volonté générale quel que soit le régime. De même, les sujets ont la liberté d'intenter une action devant les juges nommés par le souverain pour défendre leurs droits. Hobbes interdit toute loi pénale rétroactive⁵⁴³. Il estime même absurde de poser que « le détenteur du pouvoir souverain est assujetti aux lois civiles⁵⁴⁴ ». Ce souverain est au dessus des lois⁵⁴⁵. Mais si ce souverain se comporte en tyran, on pourrait comprendre qu'il bouge contre la loi de nature dans la mesure où il n'agit pas par raison d'Etat. En tant que partisan de la liberté de penser et non de la liberté d'expression, Hobbes pense que chaque sujet n'est pas libre de s'exprimer ou d'agir selon sa conscience ou sa raison et les plus dangereuses doctrines sont celles qui pressent les hommes d'agir selon leur conscience ou affirment que les hommes sont juges du bien ou du mal de telle action. Lorsque la République est instituée, la loi est la conscience publique, quelle qu'elle soit, l'unique mesure du bien ou du mal⁵⁴⁶. Par elle, la République dicte comment agir en actes, par des paroles ou des écrits, lorsqu'elle l'estime nécessaire à l'établissement et au maintien de la paix civile.

⁵⁴³ Ibid, P.316.

⁵⁴⁴ Ibid, P. 348.

⁵⁴⁵ Ibid, P. 346.

⁵⁴⁶ Ibid, P.345.

République et théorie économico-individualiste

Chez Hobbes, La finalité de toutes les Républiques est d'assurer la protection des individus. Pour réaliser cette finalité, Hobbes suppose un pouvoir assez fort, celui du souverain. C'est le plus grand pouvoir humain qui rassemble le plus possible de forces. Ce pouvoir provient seulement de l'union « du plus grand nombre possible d'hommes »⁵⁴⁷. Ce pouvoir tient les individus tous en respect⁵⁴⁸ et les transforme en citoyens. Pour atteindre la citoyenneté, trois éléments doivent se conjuguer : la capacité prospective de l'être humain, la précellence du bien commun sur l'intérêt privé, et l'aptitude à accepter la contrainte⁵⁴⁹. De la convergence de ses trois facteurs, naîtra la République, « grand Léviathan ». C'est ce Dieu mortel qui est composé de la somme des forces individuelles. Dans le chapitre XXIV du *Léviathan*, pour protéger la République et assurer sa prospérité, Hobbes met l'accent sur l'activité économique. Il nous présente sa comparaison des activités économiques avec l'alimentation, la digestion et la circulation sanguine.

Dans le chapitre XXIV du *Léviathan*, il dit que « la nutrition de la cité dépend de l'abondance et de la distribution des choses nécessaires à la vie, ainsi que leur préparation et leur application à l'usage public »⁵⁵⁰. Il traite, d'abord, la production et l'importation, la répartition, les droits de propriété et leur transfert entre individus ; ensuite, ce qu'il nomme la digestion, c'est-à-dire la transformation des richesses réelles épargnées en argent ; enfin, l'acheminement, la circulation monétaire du flux nourricier dans l'ensemble du corps de la République⁵⁵¹. En analysant les différents composants de la vie économique, nous essayerons de définir la «théorie économico-individualiste ». Nous montrerons comment la liberté économique est au service de l'Etat, de la prospérité générale et du bonheur de tous.

Dans le chapitre XXIV du *Léviathan* consacré à l'économie⁵⁵², Hobbes pense que la République est un corps politique qu'il faut, à la manière du corps naturel, nourrir. Nourrir la République, c'est fournir à l'Etat les recettes fiscales qui lui permettront de réaliser les dépenses pour garantir la paix civile et assurer la défense nationale. La République a été instituée pour la sauvegarde de la vie et des biens de chacun ; en ce sens, le bien public et

⁵⁴⁷ Ibid. Chap. X.P.81

⁵⁴⁸ Ibid. Ibid, chap XVII, P.175.

⁵⁴⁹ Goyard-Fabre, S. Op. Cit.

⁵⁵⁰ Ibid .Chap. XXIV. Op.Cit. P.193

⁵⁵¹ Dockès, P. « *Hobbes et l'économie* » in Cahier Ens.

⁵⁵² Chap. XXIV intitulé *De la fonction nutritive et de la fonction générative de la Cité* , Op.Cit. P.193.

l'intérêt privé des sujets concordent. L'Etat doit favoriser les activités économiques pour le salut du peuple. Quand le corps politique se constitue, le problème essentiel n'est plus la conservation du gouvernement, mais l'administration ou l'économie politique. Si le problème de la création de la République représentée dans la personne du souverain est de nature juridique, la conservation de cette République s'inscrit dans une problématique économique. Macpherson a montré que la souveraineté et le pouvoir absolu sont compatibles avec une économie de marché généralisée. Ils sont même liés au capitalisme naissant. Eric Marquer ajoute que Hobbes « s'inscrit dans une tradition qui attribue à la richesse et à la circulation des biens et de la monnaie, un rôle dynamique dans le fonctionnement de la société, ce qui explique la comparaison avec la circulation sanguine, la circulation de la monnaie et de la richesse devant posséder une même fluidité⁵⁵³ ». Ainsi, on ne peut comprendre les concepts fondamentaux de la philosophie Hobbesienne (les concepts de matière et de forme, de nature et d'artifice) qu'en se référant à l'activité économique et précisément au rôle très important du commerce. « C'est dans les traités de marchands et dans les controverses économiques au sujet des moyens d'acquérir la richesse que Hobbes a puisé les concepts de nature et d'artifice⁵⁵⁴ ».

Favoriser le salut du peuple c'est assurer l'aisance des sujets, la prospérité, l'abondance de biens nécessaires à la vie ou destinés à la rendre plus agréable. Le rôle de la République est, donc, d'assurer au sujet une vie heureuse et de faire de la richesse la base du bonheur des individus. « Les richesses qui proviennent de la terre, de la mer et de leur exploitation sont pour une part indigènes à chaque cité, et pour une autre part étrangère, importées dans chaque cité. Comme la terre ne produit jamais, dans le territoire d'une seule cité, à moins qu'il ne soit extrêmement étendu, tout ce qui est nécessaire pour donner à la cité la nourriture et le mouvement, et comme en revanche il n'est pas de terre qui ne produise quelques biens superflus, ces biens superflus indigènes cessent d'être superflus, et suppléent à ce qui manque dans les biens indigènes, par l'échange, ou par la guerre, ou par le travail : en effet le travail humain, tout autant que d'autres choses, peut s'échanger avec d'autres biens de toute nature⁵⁵⁵ ».

A l'exception des très grandes Républiques, un pays ne peut pas disposer sur son territoire tout le nécessaire, c'est pourquoi l'échange extérieur est très important. On peut

⁵⁵³ Eric, Marquer, *Léviathan et la loi des marchands*, Paris, Classique Garnier, 2012, P. 38.

⁵⁵⁴ Ibid. P. 42.

⁵⁵⁵ *Lév.* Chap. XXIV, P. 193.

aussi procurer les biens étrangers par la guerre ou en donnant en échange du travail, une marchandise. Les Républiques sans territoire peuvent accroître leur puissance soit en recourant au commerce de transit, soit en vendant des produits manufacturés dont la matière première été importée. Une répartition entre les individus de cette richesse matérielle est nécessaire. Il revient au souverain, quel que soit le régime politique, de régir la répartition des droits de propriété de toutes les richesses matérielles.

En ce qui concerne la répartition originaire des propriétés, les hommes par l'industrie et l'échange, vont faire varier le montant de leurs richesses. En même temps, l'Etat peut intervenir à tous moment sur la répartition actuelle. Cette répartition doit être conforme à la loi. C'est-à-dire que ce qui doit revenir à chacun, c'est ce que la loi lui attribue et ce que décide le souverain⁵⁵⁶. Cela signifie que la répartition n'est pas arbitraire puisque le souverain doit répartir les terres selon ce qu'il estime conforme à l'équité et au bien commun. «Ce détenteur a en effet pouvoir sur toute la cité, et il est censé avoir distribué les terres (...) pour promouvoir la paix et le bien de la cité. Qu'un monarque ou une assemblée suprême puisse faire beaucoup de choses contraires à son propre bien, contraires même à sa conscience, à ses promesses, aux lois naturelles, je ne le nierai pas. Mais ce qu'il faut nier, c'est que les citoyens puissent, pour cette raison, prendre les armes contre lui, l'accuser, ou mal parler de lui de n'importe quelle façon : car de tout ce qu'il fera, chacun d'entre eux s'est fait l'auteur (...) il appartient au même pouvoir suprême de définir les produits qu'un citoyen ou un certain nombre de citoyens exporteront, et dans quels pays, ainsi que ceux qu'ils importeront ; car s'il était permis à chacun d'agir comme il l'entend dans ce genre d'affaires, il ne manquerait pas de gens qui par amour du gain vendraient aux ennemis des marchandises grâce auxquelles ils pourraient nuire la cité, ou qui en importeraient , peut-être agréables aux citoyens , mais nuisibles ou du moins inutiles. Il appartient donc au pouvoir suprême de définir aussi bien les lieux où s'exercera le négoce que les objets sur lesquels il portera⁵⁵⁷ ».

Le souverain agit donc par autorité. Nul ne peut aller contre, ni par la force, ni même par la parole. Il doit défendre ce qu'il estime être conforme à l'équité et au bien public. Il détermine les moyens qu'il estime souhaitables en vue de cette fin. Il a un droit éminent sur toutes les terres ; c'est pourquoi la propriété n'est opposable qu'aux sujets. C'est lui qui décide du montant de l'impôt de façon discrétionnaire, en fonction des besoins qu'il estime raisonnablement être ceux de la République. Avec la répartition des droits de propriété,

⁵⁵⁶ Lév, Chap, XXIV, P.194.

⁵⁵⁷ Ibid., P.194-195.

l'industrie assure la prospérité des sujets et de l'Etat. C'est le contrat mutuel qui assure la distribution et le transfert interindividuel de droits de propriété. « En outre, comme ce n'est pas assez pour les citoyens d'avoir leur terres propres et des biens déterminés, s'ils n'ont pas aussi de quoi échanger par des contrats mutuels, selon ce qui paraîtra à chacun nécessaire à son bien-être, le pouvoir suprême définira aussi comme il l'entendra la manière et la forme dans laquelle les citoyens devront contracter pour vendre, acheter, prêter, emprunter, donner en cadeau, donner et prendre en location, afin que ces actes soient valides⁵⁵⁸ ». L'intervention de l'Etat est nécessaire pour donner force aux contrats, et établir les règles contractuelles.

L'Etat doit éviter la trop grande richesse et la pauvreté. Hobbes met l'accent ainsi sur les dangers de la richesse immodérée de particuliers. En ce qui concerne la pauvreté, elle est dangereuse politiquement parce qu'elle produit des séditeux qui mettent en péril l'ordre public. Elle est le plus souvent le résultat de la fainéantise ou de la tendance accusé le mauvais gouvernement, particulièrement la fiscalité. Pour le salut de la République, il faut ainsi éviter les richesses excessives et la pauvreté.

Dans chaque République, le travail et l'épargne constituent la base de la richesse. En ce qui concerne l'impôt, l'approche de Hobbes est très moderne : il défend l'égalité de la charge fiscale qui pèse sur les individus. Il précise que cette égalité ne consiste pas à demander une même somme à chacun, mais à proportionner ces charges destinées à la sécurité publique aux bénéfices retirés par chacun. Il choisit la taxation sur la consommation, car chacun doit payer en proportion de la jouissance qu'il retire du bénéfice de la paix.

En ce qui concerne la digestion⁵⁵⁹, Hobbes précise les fonctions de réserve et de mesure de la monnaie. Il s'agit de la transformation ou de la réduction de tous les biens qui ne sont pas immédiatement consommés c'est-à-dire qui sont épargnés et doivent être stockés en vue d'une consommation future, en quelques autres biens de même valeur. Pour lui, seuls l'or et l'argent permettent la mise en réserve et la circulation des richesses réelles. Aucune République ne peut changer la valeur de ces deux métaux. « Il se trouve en effet que presque dans le monde entier, ces deux métaux, l'or et l'argent, sont non seulement prisés au plus haut

⁵⁵⁸ *Lév.* Chap. XXIV, P.195.

⁵⁵⁹ « Par digestion, j'entends la réduction de tous les biens destinés, non pas à être immédiatement consommés, mais à procurer une nourriture future, en quelque chose qui, tout en ayant la même valeur, est plus facile à transporter de lieu en lieu : de la sorte, les déplacements des citoyens ne sont pas gênés par la masse des choses nécessaires, et chacun d'entre eux peut en tout lieu pourvoir à son propre entretien. Rien ne peut remplir cette fonction, si ce n'est la monnaie d'or et d'argent ». *Lév. Ibid.*, P. 196.

point pour leur matière, mais sont aussi la mesure la plus pratique de tous les autres biens. Certes, à l'intérieur de la cité, une monnaie faite de n'importe quelle matière, pourvu qu'elle porte le sceau de l'Etat, est une mesure assez appropriée des choses que l'on échange⁵⁶⁰ ».

En ce qui concerne la valeur de la monnaie, Hobbes pense que peu importe la matière dans laquelle elle est faite, sa valeur ne tient que de l'empreinte du souverain. Cette monnaie qui porte le signe du souverain permet l'échange et la circulation des biens. La circulation de la monnaie est comparée à la circulation du sang de Léviathan. L'échange et la circulation monétaire produit au corps politique la vie et la nourriture de tous ses membres⁵⁶¹.

Entre la circulation monétaire et les impôts Hobbes établit un rapport de continuité : la circulation monétaire fait remonter l'impôt vers l'Etat. Hobbes pense que « le mouvement de ce sang public est double : il y a mouvement vers l'extérieur et mouvement vers l'intérieur : en d'autres termes, il y a sortie et retour. Le retour passe par les collecteurs et percepteurs pour aboutir aux trésoriers. La sortie passe par les trésoriers, pour aboutir aux ministres qui versent les deniers publics, et par eux aux particuliers. En cela aussi apparaît la ressemblance de l'homme artificiel avec l'homme naturel : chez celui-ci en effet, les veines reçoivent le sang venu des régions les plus extérieures du corps et le conduisent au cœur ; de là, il est à nouveau conduit à travers les artères, vivifiant les membres, apportant le mouvement à chacun d'eux⁵⁶² ». Développant son analogie sanguine, Hobbes, étudie les voies et le moteur de la circulation monétaire. Il explique qu'il en va comme des veines qui amènent le sang au cœur et des artères qui le renvoient vers les différents membres du corps, vers les individus. Le trésor public qui représente l'Etat, joue le rôle du cœur, vers lui convergent les recettes et de lui partent les dépenses, vivifiant l'ensemble des membres qui constituent la République.

Hobbes signale le rôle important de l'Etat dans les actes d'échange et de circulation monétaire. Il met l'accent aussi sur l'échange contractuel qui trouve son fondement dans le contrat social. Selon l'échange contractuel, les sujets sont libres d'acheter et de vendre à l'intérieur de la République. Pour Hobbes « tout s'achète et se vend, tout à son prix, l'honneur comme le drap ou les chevaux. Et en particulier (...) le pouvoir d'un homme aussi bien pour se mettre sous la protection d'un puissant que pour acquérir les pouvoirs d'un autre individu,

⁵⁶⁰ *Lév*, Ibid.

⁵⁶¹ « La monnaie d'or et d'argent a cours partout. Elle pénètre la cité. En la pénétrant, elle communique à chaque citoyen, pour son entretien, une partie d'elle-même. Elle est comme le sang de la Cité. Car dans l'homme naturel aussi, le sang se forme à partir des fruits de la terre, et dans sa circulation parcourt chacun de ses membres, les nourrissant au passage », Ibid.

⁵⁶² Ibid.

que ce soit sous la forme noble et honorable ou sous la forme vulgaire (quasi-servile) du salariat⁵⁶³ ». Le juste prix est celui qui était déjà accepté par les contractants ; ce rapport contractuel entre les sujets et le juste prix qui en découle justifie la «théorie économico-individualiste » et donne naissance à une économie marchande. Les rapports économico-individuels entre les contractants n'excluent jamais l'intervention de l'Etat. Tout au contraire l'Etat ne se contente pas de donner force aux contrats et de fixer les règles contractuelles. L'Etat, même si les échanges marchands sont de l'ordre de la sphère privée, joue un rôle très important dans les rapports économico-individualistes. Il doit animer la circulation monétaire du surplus et assurer la circulation des richesses. Ces richesses « ne se distribuent pas seulement de chacun à chacun, dans toutes les directions de l'échange d'équivalents entre individus, elles sont prises dans un circuit financier polarisé par l'Etat, elles remontent à lui et partent de lui, elles suivent les « voies et conduits » des finances publiques, ce que la théorie monétaire nomme les canaux financiers de la monnaie⁵⁶⁴ ».

L'approche économique de Hobbes cherche ainsi à montrer comment la distribution par les transferts contractuels de chacun avec chacun est nourrie par une circulation monétaire spécifique canalisée et animée par l'Etat. Ces transferts constituent le fondement de « la théorie économico-individualiste » que Hobbes défend dans le chapitre XXIV du *Léviathan*. Cette théorie donne naissance à une économie contractuelle. Cette dernière n'est possible qu'au sein d'une République instituée qui donne toute légitimité aux institutions de marché et aux conventions.

Avec l'économie contractuelle, l'Etat détermine les droits de propriété⁵⁶⁵, garantie les contrats⁵⁶⁶, produit les règles et institutions de marché⁵⁶⁷ et ne donne pas aux contractant la liberté totale. L'Etat peut contrôler, intervenir, interdire, revoir les droits de propriété, régler et diriger la circulation monétaire. Le rôle de l'Etat dans l'ordre contractuel est orienté vers un seul but : la richesse.

⁵⁶³ Dockès, P. *Hobbes, économie, terreur et politique* .Op.Cit., P.236.

⁵⁶⁴ Ibid. P-P. 238-239.

⁵⁶⁵ « En effet, la propriété dépend des lois civiles, et en toute cité le détenteur du pouvoir suprême est le législateur » *Lév*, Op.cit. P. 196.

⁵⁶⁶ « Le pouvoir suprême définira aussi comme il l'entendra, la manière et la forme dans laquelle les citoyens devront contracter pour vendre, acheter, prêter, emprunter, donner en cadeau, donner et prendre en location, afin que ces actes soient valides », Ibid. P.195.

⁵⁶⁷ « il appartient au même pouvoir suprême de définir les produits qu'un citoyen ou un certain nombre de citoyens exporteront, et dans quels pays, ainsi que ceux qu'ils importent ; car s'il était permis à chacun d'agir comme il l'entend dans ce genre d'affaire, il ne manquerait pas de gens qui par amour du gain vendraient aux ennemis des marchandises grâce auxquelles ils pourraient nuire à la cité, ou qui en importeraient, peut-être agréable aux citoyens, mais nuisible ou du moins inutiles. Il appartient donc au pouvoir suprême de définir aussi bien les lieux où s'exercera le négoce que les objets sur lesquels il portera », Ibid.

Pour l'enrichissement de l'Etat et des particuliers, Hobbes rejette la fainéantise et invite les hommes à travailler⁵⁶⁸. Il les incite à développer leurs activités dans l'artisanat et les manufactures, dans la navigation. Il encourage les sciences mathématiques qui améliorent les manufactures le commerce, et la navigation. Il envisage aussi des lois pour restreindre la consommation excessive et les dépenses somptuaires, et pour accumuler le capital réel. Il est ainsi le premier penseur de l'ordre contractuel. En se contractant, les individus cherchent à développer l'industrie et réaliser leur bonheur. Réaliser ce but nécessite l'intervention de l'Etat.

⁵⁶⁸ Car « le travail humain, tout autant que d'autres choses, peut s'échanger avec d'autres biens de toute nature », Ibid. P. 193.

Chapitre 2: Individualisme économique-social chez Mandeville

1-Individualisme social

Dans la deuxième partie de *La fable des abeilles*⁵⁶⁹, Mandeville suggère que ce que pense Hobbes de l'homme est injuste. Il est injuste d'accepter avec Hobbes que l'homme est né inapte à la société⁵⁷⁰. Contrairement à l'auteur de *Léviathan*, l'homme de Mandeville est le plus sociable des animaux, ce que l'on peut voir par sa capacité supérieure à penser et à réfléchir, et par l'efficacité de ses mains et de ses doigts. Contrairement à Hobbes Cléomène montre que plus les hommes sont civilisés, plus il y a d'indigents sans ressource⁵⁷¹. En même temps, il ne faut pas aller à l'extrême et voir en l'homme originel un désir de société, ou un amour pour son prochain, ou une pitié active. Pour Mandeville « ceux qui étudient l'anatomie des cadavres voient que les organes principaux et les ressorts les plus fins qui sont le plus directement nécessaires au mouvement de notre machine, ce ne sont pas les os durs, les muscles et les nerfs puissants, ni la peau blanche et douce qui les couvre si parfaitement, mais de petits membres de rien et de minces tuyaux que le vulgaire ne remarque pas ou néglige ; de même ceux qui examinent la nature de l'homme, abstraction faite de l'artifice et de l'éducation, remarquent que ce qui fait de lui un animal social, ce n'est pas son désir d'être en compagnie, sa bonté, sa pitié, son amabilité et autres grâces et ornements extérieurs, mais que ce sont des qualités les plus ignobles et les plus abominables qui constituent les talents les plus indispensables pour pouvoir vivre dans les sociétés les plus étendues et, selon le monde, les plus heureuses et les plus prospères⁵⁷² ».

Ainsi, l'homme n'est pas sociable et ne devait pas l'être. S'il était resté dans son innocence primitive de l'état de nature, il n'y a aucun doute qu'il ne serait pas un être sociable. Si l'amour « avait été enraciné dans l'homme sous la forme d'un instinct, il n'aurait jamais pu y avoir de querelle fatales parmi eux, ni de haine mortelles. Les hommes n'auraient jamais été cruels les uns pour les autres : bref, il n'y aurait jamais eu de guerre, même les plus courtes⁵⁷³ ». L'amour de l'homme pour l'homme est une illusion. Il est le résultat de l'habileté

⁵⁶⁹ *Fable*, II, Op. Cit.

⁵⁷⁰ Ibid. P. 195.

⁵⁷¹ Ibid. P. 199

⁵⁷² *Fable*. I. Op. Cit. P. 23.

⁵⁷³ *Fable* II. Op. Cit. P. 294

et de l'art pour former progressivement des multitudes. Il ne signifie pas une affection de l'homme « pour son espèce supérieure (...) j'insiste sur ce point que ce prétendu amour de notre espèce, cette affection naturelle (...) n'est pour rien dans la formation des sociétés et que nous ne devons en aucun cas nous y fier dans un commerce prudent entre nous ⁵⁷⁴ ». La société est le produit de l'art humain, de l'artifice. Cléomène affirme dans ce contexte que « nous savons par la révélation que l'homme a été fait pour la société ; mais c'est de la même façon que le raisin est fait pour produire du vin ; c'est-à-dire que rien ne demande plus d'adresse et d'artifice. La providence nous a donné les dons pour construire la société ; mais la société elle-même est l'œuvre de l'art, et non de la nature ⁵⁷⁵ ». La société selon Mandeville ne peut pas naître des vertus aimables ni de l'aptitude à aimer les autres, mais elle trouve son origine dans les besoins, les imperfections et la variété des appétits des individus. Avec Mandeville, le contrat est-il le fondement du lien social ?

Pour résoudre un tel problème, d'abord, je montrerai, dans le premier chapitre, comment se fait le passage de l'individu naturel à l'individu social. Je déterminerai les phénomènes de dissimulation et de simulation et je montrerai le rôle de l'éducation dans les rapports sociaux entre les individus. Ensuite, j'analyserai l'ordre social de Mandeville en mettant l'accent sur l'importance de la spontanéité et du hasard dans la conservation de l'ordre social. Enfin, j'étudierai les lois civiles, et l'Etat.

Dans le deuxième chapitre, j'étudierai l'économie de Mandeville. D'abord, je montrerai que le social et l'économique sont fortement liés, l'une complète l'autre. Ensuite, je mettrai l'accent sur le rôle de la propriété, du luxe et de la division de travail dans la conservation de l'ordre économique-social.

⁵⁷⁴ Ibid. P. 189.

⁵⁷⁵ Ibid. P. 193

De l'individu naturel à l'individu social : dissimulation, simulation et éducation.

Pour passer de l'état de nature à l'état social, nous avons déjà signalé que Mandeville marque trois étapes pour reconstruire hypothétiquement une société :

Premièrement, le danger commun, en premier lieu celui des bêtes sauvages, mène les hommes à s'associer pour affronter les ennemis. Deuxièmement, le danger où les hommes sont exposés les uns par les autres amène les familles à s'unir les unes avec les autres et à inventer les premiers mots. Troisièmement, l'écriture. Ces étapes transforment l'individu naturel en un individu social. c'est-à-dire, nous passons de l'individu passionnel à « un individu dissimulateur ». Nous étudierons l'individu dissimulateur afin de montrer que l'individu social de Mandeville est une transformation partielle de l'individu naturel. Avec la société civile, l'individu social ne fait que dissimuler tout ce qui est naturel en lui pour pouvoir s'adapter avec sa nouvelle situation. Interdire les passions, les sentiments, les intentions, les actes et leur manifestation est impossible dans la société civile de Mandeville. L'individu ne peut que dissimuler. De cette dissimulation naît l'hypocrisie sociale qui assure les mœurs et la décence.

Dans le troisième dialogue de *La Fable*⁵⁷⁶, la première passion à cacher est l'orgueil. La politesse est un interdit contre l'orgueil⁵⁷⁷. Elle a son origine dans l'amour propre fragile. Elle est découverte par instinct et inconsciemment. Pour interdire à l'orgueil de se manifester lui-même alors qu'il est poussé, par sa nature, à faire montre de soi, il faut à la fois encourager et mettre toute l'industrie à accroître l'orgueil, et « rendre les hommes attentifs à en cacher les apparences extérieures ⁵⁷⁸ ». Il faut apprendre aux hommes à la fois comment accroître l'orgueil et cacher les apparences. Chaque individu estime dépasser le naturel, n'a pas besoin de maîtriser ses passions, il lui suffit de les cacher. « La vertu nous ordonne de soumettre nos appétits, mais la bonne éducation exige seulement que nous les dissimulions ⁵⁷⁹ ».

Comment les hommes peuvent-ils supporter la contrainte de cacher l'orgueil et de l'approuver en même temps, c'est-à-dire, comment supportent-ils de changer les symptômes naturel contre les symptômes artificiels et étrangers ? Cela est possible s'il y a une volonté de jouer la passion contre elle-même. Ainsi l'homme bien élevé, c'est celui qui arrive à cacher

⁵⁷⁶ *Ibid.* Dialogue III, P.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, P. 145.

⁵⁷⁸ *Ibid.* P. 128

⁵⁷⁹ *Fable* I, P.63.

l'orgueil avec la plus grande habilité⁵⁸⁰. Plus l'orgueil est éduqué, plus il prend une joie secrète à se dissimuler lui-même et à comprendre que ses symptômes naturels sont interdits. Les symptômes artificiels qui les remplacent sont toutes les choses qui flattent la vanité en restant à l'extérieur de la personne. Cette idée permet de décrire l'homme. Selon P. Carrive⁵⁸¹ « il doit paraître ne pas voir cette exhibition des signes de sa vanité. Et quand ils sont rassasiés du plaisir que leur donnent ces symptômes artificiels, nos vaniteux se réfugient dans l'affectation et simulent malaise ou bizarrerie ».

Donner à l'orgueil des symptômes artificiels, autorisés, c'est donner aux hommes la possibilité de satisfaire l'orgueil dans des voies permises. Tant que la suppression des passions est impossible, Mandeville insiste sur la possibilité de leur trouver des occasions honorables de se donner libre cours ; cela permet de bien les contrôler et de bien les faire contribuer au bonheur et au luxe d'une nation.

Dans le passage de naturel au social, rien ne se perd, il y a seulement des camouflages de certains signes de l'énergie passionnelle, qui s'invente des signes équivalents, des expressions d'autant plus efficaces qu'elles ne sont pas prohibées ; ce camouflage ne s'arrête plus à cause de la méconnaissance de l'homme. « Les plus polis et les mieux instruits sont généralement les plus ignorants dans cette affaire ; et ici je ne peux qu'observer la différence entre l'homme à l'état sauvage et naturel, et la même créature dans la société civile. Dans le premier, homme et femmes, si on les laisse grossiers et si on ne leur enseigne pas la science des manières et des modes, trouveront vite la cause de ce trouble, et ne seront pas plus embarrassés que les autres animaux pour lui trouver un remède immédiat⁵⁸² ».

Dans la société civile, la paix et le bonheur des individus exigent que l'orgueil soit gardé secret; l'appétit lui-même et ses symptômes doivent être étouffés⁵⁸³. Dans une société, qui met des limites aux passions, « les mariages ne peuvent se faire selon les inclinations des jeunes gens. Il faut considérer la situation financière, la génération, le prestige⁵⁸⁴ ». Dans la société civile, l'amour ne doit pas être sublime et libre de toute idée de sensualité. L'amour doit être étouffé et dissimulé par l'éducation. Cette dernière doit s'attaquer au naturel s'il résiste au social.

⁵⁸⁰ Ibid. Remarque C, P. 73.

⁵⁸¹ Carrive, P. Op.Cit. P234.

⁵⁸² *Fable*, I, P. 237.

⁵⁸³ Ibid. P.151

⁵⁸⁴ Carrive. P. Op. Cit. P. 238.

Dans la deuxième partie de *La Fable*, l'importance de l'éducation est fortement liée à l'idée de la perfectibilité ; idée qui se développe plus tard par Rousseau dans le second discours⁵⁸⁵. Pour Mandeville, l'enfant, contrairement à l'animal, reste si longtemps jeune ; ses organes se forment lentement. C'est une raison de sa fragilité et la condition de sa perfectibilité⁵⁸⁶. De la théorie de la perfectibilité, Mandeville après Locke, appui l'importance de l'éducation : il faut ainsi exploiter les facultés de l'enfant pendant que ses organes sont entrain de se former. « L'éducation est insinuation de la honte et de la mauvaise conscience⁵⁸⁷ ». La honte présuppose l'orgueil, c'est-à-dire que l'inverse de la honte est l'orgueil⁵⁸⁸. La honte est une réalité douloureuse à partir de laquelle les instituteurs du peuple pourront jouer pour créer l'imaginaire de l'honneur ou du déshonneur⁵⁸⁹. « En premier lieu, pour définir la passion de la honte, je crois qu'on peut l'appeler une réflexion triste sur notre indignité, produite par la crainte que d'autres nous méprisent à juste titre ou qu'ils nous mépriseraient s'ils savaient tout. La seule objection qu'on peut faire de cette définition, c'est que des vierges innocentes ont souvent honte, et rougissent sans être coupable d'aucune faute et sans pouvoir en aucune façon s'expliquer cette faiblesse et que des hommes ont souvent honte pour un autre avec qui ils n'ont aucune relation d'amitié ou d'affinité, et par conséquent qu'on peut donner mille exemples de honte auxquels les termes de cette définition ne s'appliquent pas⁵⁹⁰ ». Mandeville ajoute comme réponse à ceci « je voudrais que l'on considère que la modestie des femmes est le résultat de la coutume et de l'éducation, qui leur font paraître effroyables et abominables toutes les façons de se mettre à nu qui ne sont pas à la mode et toutes les expressions sales, et que malgré cela la jeune fille la plus vertueuse du monde verra souvent, bien malgré elle, se lever dans son imagination des pensées et des idées confuses de choses qu'elle ne voudrait révéler à certaines personnes pour rien au monde (...) de penser à cela, et aux idées qui sont en train de se former à son désavantage, fait naître en elle cette passion qu'on appelle la honte. Tout ce qui si éloigné que ce puisse être de l'impudicité, la jettera dans ce genre de train de pensée, qui lui paraissent criminelles, aura le même effet, surtout devant des hommes, aussi longtemps que sa modestie durera⁵⁹¹ ».

Avec l'honneur, la honte est la première chose enseignée aux hommes par les chefs. Elle constitue le fondement de la société. Même si elle est insupportable pour l'individu, la

⁵⁸⁵ Rousseau, J.J. *Œuvres*, Pléiade, t. III, 142.

⁵⁸⁶ *Fable*, II, Op. Cit. P. 213.

⁵⁸⁷ Ibid, P. 240.

⁵⁸⁸ *Fable* I, P. 56.

⁵⁸⁹ Ibid., P. 53

⁵⁹⁰ Ibid.

⁵⁹¹ Ibid.

honte est une chose nécessaire « pour nous rendre sociable. C'est une faiblesse de notre nature. Il n'est personne qui, chaque fois qu'il en est affecté, s'y soumettre sans regret et qui ne l'empêcherait s'il le pouvait ; et cependant le bonheur des rapports sociaux en dépend, et il ne saurait y avoir de société polie si les hommes en général n'y étaient pas sujets. Puisque donc le sens de la honte est désagréable, et que toutes les créatures sont sans cesse occupées à leur propre défense, il est probable que l'homme, par ses efforts pour éviter ce malaise, parviendrait en grande partie à surmonter sa honte avant l'âge adulte. Mais comme cela ferait du tort à la société, on cherche depuis l'enfance et pendant toute l'éducation à augmenter le sens de la honte au lieu de chercher à la diminuer et à la supprimer. On prescrit comme unique remède une stricte obéissance à certaines règles qui permettent de fuir tout ce qui pourrait causer ce sentiment désagréable de la honte. Mais quand à l'en débarrasser ou à l'en guérir, le politique choisirait plutôt de lui ôter la vie ⁵⁹² ». Si la honte et la fausse honte se confondent, elles peuvent être parfois la cause des crimes ; c'est pourquoi l'éducation de la honte est indispensable à la décence.

P. Carrive pense que la dissimulation des passions est tout un art et demande une éducation. On vit « dans un monde feutré, où l'on cache aux autres ses passions et leurs symptômes, où l'on fait paraître au-dehors autre chose que ce que l'on sent au-dedans, où l'on finit par sentir au-dedans autre chose que ce que l'on ressent vraiment. On passe de la dissimulation à la simulation ⁵⁹³ ». Ce sont les bons qui savent dissimuler leurs imperfections et les faiblesses qu'ils sentent en eux. Ce sont ceux qui peuvent cacher la laideur de leur nudité et développer les véritables motifs de leur sociabilité et de leur amour de bien public. Ce sont ceux qui savent cacher d'une part les passions, l'égoïsme et l'orgueil, de l'autre part, dissimuler l'envie. L'homme parfait c'est celui qui sait bien cacher ses imperfections et prend les masques de la vertu ⁵⁹⁴. Le résultat de la simulation est l'hypocrisie ⁵⁹⁵. Cette dernière est d'autant plus grave qu'elle s'insinue plus vite dans les cœurs. Elle est d'autant plus grave qu'elle est plus utile à la société ⁵⁹⁶. La simulation quelle que soit conduit à du bien ou à du mal, elle se transforme en hypocrisie.

Avec l'hypocrisie, il nous faut non seulement tromper les autres, mais également devenir entièrement inconnus à nous-mêmes. La dissimulation et la simulation conduisent à

⁵⁹² Ibid. P. 57.

⁵⁹³ Carrive, P. Op. Cit. 246.

⁵⁹⁴ Fable II, P. 45.

⁵⁹⁵ Fable I, P. 139.

⁵⁹⁶ Ibid P. 401.

mettre un écran entre nous et nous-mêmes. Nous devenons inconscients de nous-mêmes. La méconnaissance de soi est la règle. « Cette puissante habitude de l'hypocrisie, grâce à laquelle nous avons appris depuis le berceau à nous cacher même à nous-mêmes la vaste étendue de l'amour de soi⁵⁹⁷ ». L'hypocrisie s'est intériorisée au point de devenir insincérité. Cela donne importance au travail du philosophe qui doit arracher les masques, déceler l'orgueil et son hypocrisie, examiner les fausses prétentions de la vertu, dévoiler les casuistes complaisants, dénoncer une conception laxiste de la vertu et de la religion et cette farce qu'est l'abnégation⁵⁹⁸. Le rôle du philosophe est de regarder le défilé des masques ; de montrer que chaque métier, chaque situation est comme l'incarnation d'un certain degré de l'hypocrisie sociale et du camouflage des passions.

⁵⁹⁷ *Fable*, II, P. 140.

⁵⁹⁸ *Fable*, I, P. 164.

Ordre social et gouvernement

Passer de l'état de nature à l'état social, c'est aussi juger empiriquement les divers régimes politiques. À la différence de Hobbes, Mandeville ne justifie pas la classification traditionnelle des différents régimes : monarchie, aristocratie, démocratie. Il ne présente aucune justification rationnelle des divers régimes. Il nous présente juste une indication ferme sur l'origine des différentes formes de gouvernement. Dans *La Recherche sur la nature de la société*, Mandeville montre que la monarchie est le premier régime⁵⁹⁹. Hobbes met l'accent sur la monarchie comme étant l'origine historique de la majorité des Etats. Dans la genèse des régimes, Mandeville montre que le bonheur n'a pas le même sens ni les mêmes conditions au niveau de la famille et de l'Etat, surtout quand on l'envisage sous un angle économique. Dans la Remarque Q, il exprime que le bonheur individuel et le bonheur familial, sont distingués de la prospérité nationale. Il met sur le même plan la démocratie et l'aristocratie, qui sont «deux méthodes pour remédier aux inconvénients de la monarchie⁶⁰⁰». Il oppose les sociétés d'abeilles qui n'ont vraisemblablement jamais connu d'autres formes de gouvernement que celle qu'elles ont actuellement, et les projets et dissensions des hommes, qui sont parfois au plus haut point ridicules, comme tout ce qui relève de l'art humain par opposition à l'instinct naturel infaillible et donc immuable⁶⁰¹.

Pour Mandeville, la meilleure forme de gouvernement est celle qui mélange les trois formes de régime⁶⁰². « Privilégier le mélange, c'est d'ailleurs déjà sortir de l'idéal pour entrer dans l'histoire, où les formes mixtes se composent selon certains dosages que la théorie ne prévoit pas nécessairement. On peut remarquer que ce progrès, cette amélioration que constitue un régime mixte, n'est pas défini par rapport à des normes que viseraient sans les incarner suffisamment les régimes purs, comme c'est le cas par exemple dans la République de Cicéron ; et la règle du meilleur dosage n'est jamais donnée, ni a priori, ni même d'après une expérience heureuse⁶⁰³ ». Pour Mandeville, le meilleur gouvernement c'est celui qui possède des parades aux accidents les plus terribles et s'arme le mieux contre toutes les formes de la scélératesse humaine.

⁵⁹⁹ Ibid .P. 401

⁶⁰⁰ Ibid . P. 401.

⁶⁰¹ *Fable II*, P . 208.

⁶⁰² *Fable I*, P . 401

⁶⁰³ Carrive, P. Op. Cit, P. 600.

Le gouvernement pour Mandeville est le produit d'une technique. Cependant, la technique politique surpasse toutes les autres techniques. La politique, comme une technique ou un art, est présente dans l'histoire de la philosophie depuis *l'Éthique à Nicomaque*. Chez Hobbes, sans l'art politique, nul ne peut jouir des fruits de son travail. Mandeville développe bien cette idée. Il développe précisément un parallèle entre la technique politique et les arts mécaniques. La politique est une machine. L'art politique se compare dans sa totalité à une machine précise. « Cette image de la machine, Mandeville l'emploie d'abord pour désigner la cour et la hiérarchie finalisée des tâches : la machine est agencée de façon à ce que le roi se sente honoré, et son dynamisme jusque dans les rouages les plus élémentaires s'explique par ce but. La subordination des rangs à la cour est justifiée, comme la hiérarchie des conditions l'est en général aux yeux de notre auteur, par le bon fonctionnement du tout. Ici la tâche paraît vile et inutile : il s'agit de flatter le roi. Pour mieux l'accepter, les magistrats les plus hauts placés exigeront la même chose de leurs inférieurs, ceux-là recevront le même hommage de ceux du troisième rang⁶⁰⁴ ».

Dans la deuxième partie de *La Fable*, Mandeville insiste sur la technicité de la machine. Les tâches sont réparties conformément à la structure de la machine. « En divisant les tâches dans un bureau important, et en les subdivisant en un grand nombre de parties, le travail de chacun peut être rendu simple et si clair qu'avec un peu d'habitude, il lui sera presque impossible de commettre une faute⁶⁰⁵ ». Selon Mandeville, l'administration est divisée. La tâche du premier ministre est de déjouer l'envie et la méchanceté⁶⁰⁶. Par la division des tâches à l'intérieur de la machine, l'auteur vise bien à limiter le pouvoir et la compétence des personnes, à attirer l'attention de ses contemporains sur ce que la puissance a de dangereux et d'inutile à la fois. Dans la machine parfaite, les rouages se limitent les uns les autres. « Le système de subdivision réciproque qui dispense qu'il y ait, à quelque chaînon, quelqu'un qui ait la totalité à vérifier ou en qui le peuple doive placer la totalité de sa confiance. A chaque étape, chacun peut voir en toute clarté chacun, contrôler et détecter les forfaits ; la démocratie est une maison de verre où l'entre-regarde assure la sécurité ; le regard divise lui aussi et contraint⁶⁰⁷ ».

Faire de la politique une technique c'est aussi supposer une nouvelle image de l'homme d'Etat. Ce dernier doit savoir lire les hommes aussi bien que les livres. Il doit avoir

⁶⁰⁴ Carrive, P. Op. Cit. P. 608

⁶⁰⁵ *Fable*, II, P. 391

⁶⁰⁶ Ibid, P. 400.

⁶⁰⁷ Carrive, P. Op. Cit. P. 612.

une connaissance de toute l'humanité ; c'est-à-dire une connaissance de l'histoire, de la géographie, de l'art de la guerre, de l'économie, et surtout celle de la nature humaine. Cette connaissance demeure une technique sur soi et une technique sur autrui. En ce sens, l'homme d'Etat doit cacher ses sentiments, dominer l'expression de son visage. Il doit user de stratagème pour lui extorquer ses secrets. Le premier ministre «doit seulement ne pas se faire remarquer par des défaillances trop évidentes ; il lui faut une bonne santé, pour bien paraître, de la vanité pour jouir des hommages qui construisent sa personne, de la résolution pour ne pas être troublé, ce qui brouillerait un peu son image, de la disponibilité pour donner l'impression de traiter plusieurs affaires à la fois ; quant à son honnêteté, l'orgueil s'en chargera, c'est-à-dire là encore le soin des apparences et de sa réputation. Et s'il était tenté de trahir son pays, de détourner des fonds secrets, le parlement est là pour l'observer ; c'est lui qui détient en dernier recours le regard inquisiteur⁶⁰⁸ ». En conséquent, le pouvoir exécutif, chez Mandeville, est entre les mains du roi et de son conseil qui gouvernent et supervisent tout. La machine administrative fait le reste sans l'aide d'autre personne providentielle.

⁶⁰⁸ Ibid. P. 619.

Lois civiles, liberté et punition

Aucune multitude ne peut vivre en paix sans gouvernement qui limite la liberté des passions ; en ce sens, le gouvernement est le frein des passions de l'homme⁶⁰⁹. « Le premier souci de tous les gouvernements est par des châtimens sévères de refréner sa colère là où elle est nocive, et en augmentant sa peur d'empêcher les malheurs qu'elle pourrait causer⁶¹⁰ ». Cela explique pourquoi l'auteur insiste sur l'importance de connaître la nature humaine par le législateur. Les armes de tout gouvernement sont les lois et les punitions.

Pour Mandeville, la genèse de la société est fortement liée aux lois qui sont intimement liées à l'écriture. Chaque loi subsiste si elle est écrite⁶¹¹. C'est une idée qu'on trouve déjà chez Hobbes quand il insiste sur la nécessité pour la loi d'être promulguée. Cela implique que les lois doivent être rédigées et assez peu nombreuses pour que l'interprétation ne puisse donner lieu aux contradictions et aux conclusions sophistiques qui amusent les casuistes.

Quand les hommes deviennent gouvernés par des lois écrites naît l'amour de la paix. Pour Mandeville, il est impossible de savoir pendant combien de temps ils sont restés en désaccord avant l'invention de l'écriture et des lois écrites. « C'est ainsi que les hommes font des lois pour remédier à toutes injustices qui se produisent sur leur chemin ; et à mesure que le temps leur fait voir l'insuffisance de ces lois, ils en font de nouvelles dans l'intention de faire appliquer, d'améliorer, d'éclaircir ou d'abroger les anciennes ; tant qu'enfin la collection des lois devient d'un volume si énorme que pour venir à bout de l'entendre il faut un long et fastidieux travail et que le grand nombre de gens qui s'accordent et appartiennent à la pratique de ces lois devient un sujet de doléances presque aussi grave que l'injustice et l'oppression⁶¹² ». Le rôle des lois est d'amender l'homme. Elles visent aussi à corriger quelques déficiences ou quelques faiblesses de l'homme⁶¹³.

Pour Mandeville, en insistant sur la vertu pédagogique attribuée aux lois par Platon, Aristote et Cicéron, la loi doit corriger les vices et enseigner les vertus. Hume, s'inspirant de Mandeville, pense que ce n'est ni la philosophie, ni la religion qui répandent les bonnes mœurs, mais que « tout dépend d'une éducation bien dirigée de la jeunesse, et (que) celle-ci

⁶⁰⁹ Fable I, P. 27.

⁶¹⁰ Ibid. P. 227.

⁶¹¹ Fable, II, P. 315.

⁶¹² Fable, I, P. 16.

⁶¹³ Fable, II, P. 338.

dépend à son tour de la sagesse des lois et des fondations⁶¹⁴ ». Pour Rousseau, « plus les passions sont violentes, plus les lois sont nécessaires pour les réprimer⁶¹⁵ ». Pour Mandeville, la loi vise l'amour de soi et l'instinct de souveraineté⁶¹⁶. Les lois les plus efficaces pour la société civile sont celles qui protègent la constitution d'un pays si bien que la peur et la prudence suppléent à l'honnêteté. Seule la société civile doit se charger d'administrer les punitions.

Pour Hobbes, il n'y a de faute et de punition que là où il y a loi civile⁶¹⁷, que là où il y a un souverain capable de punir. Pour Mandeville, seul le magistrat civil peut punir. Il ne doit jamais se démettre de ce droit. Ce pouvoir ne doit jamais être divisé. Il se rattache au pouvoir souverain, qui est le pouvoir législatif, et qui comporte le pouvoir et le devoir de préserver les lois. En ce sens, le pouvoir de punir encombre à toutes les branches de la souveraineté : roi, chambre des lords et chambre des communes. Pour Mandeville « aucune forme de gouvernement ne peut susciter sans une souveraineté arbitraire⁶¹⁸ ». Chez Bodin, la souveraineté absolue reçoit sa forme la plus pure lorsqu'elle est indivisée, c'est-à-dire dans les monarchies⁶¹⁹. Bolingbroke dans son *Craftsman*⁶²⁰, affirme que l'essence du gouvernement libre réside dans l'exécution de lois qui ont été faites par le consentement de la communauté tout entière. Dans sa dissertation upon Parties⁶²¹, il voit dans la constitution anglaise elle-même un contrat. Elle est un équilibre entre les trois états, qui présuppose un contrat entre roi et le peuple, et entre les différents corps représentatifs de la nation. Il affirme aussi que l'établissement en vertu duquel le roi qui gouverne repose sur des « contrats originels ».

Hume dira plus tard que la grande charte, qui donne les fondements de la constitution anglaise est une espèce de contrat originaire entre roi et ses sujets, c'est-à-dire par lequel le gouvernement est institué pour assurer la justice, la liberté personnelle et la sécurité des individus⁶²².

⁶¹⁴ Hume, D. *Essais politique*, trad. De 1752, ed. Par R. Polin, Vrin, 1972.

⁶¹⁵ Rousseau, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Paris, Hatier, 1992.

⁶¹⁶ *Fable II*, P. 318.

⁶¹⁷ *Lev.* P. 313

⁶¹⁸ *Fable II*, P. 332.

⁶¹⁹ Bodin, J. *Six livres de la République*, livre II, Paris, Fayard, DL. 1986

⁶²⁰ Bolingbroke, Henry St. John Vicomte de Bolingbroke, *Contributions to the Craftsman*, Oxford, Clarendon press, 1982.

⁶²¹ Bolingbroke, A *Dissertation upon Parties*, dans *The works*, t.II, 8^{ème} éd. 1754.

⁶²² Hume, *Histoire de l'Angleterre*, II, 78, 84, Paris, Philippe librairie, 1832.

Berkeley fait la distinction entre deux sortes de contrats. Le contrat que font ensemble des individus pour sortir de l'anarchie, aux décrets d'un certain pouvoir législative, et le contrat que des sujets font avec leurs souverain d'observer une soumission conditionnelle et limitée à leurs lois⁶²³. Dans la première partie de *La Fable*, Mandeville mentionne la première forme de contrat. Il parle d'un « contrat mutuel » par lequel un grand nombre d'hommes s'est constitué en corps politique⁶²⁴. Dans la deuxième partie de *La Fable*, l'accord mutuel est présent comme une possibilité dans la perspective d'une genèse idéale de la société. Les chefs des familles de sauvages qui sont réunies pourraient s'être mis d'accord sur une sorte de gouvernement ou une autre, pour leur bien commun⁶²⁵. Il pense de la même façon que Hobbes⁶²⁶ qu'il y a des contrats dès l'état de nature qui sont sans force et sans validité.

Cependant, Mandeville est tout à fait affirmatif en ce qui concerne la deuxième forme de contrat. Dans *Les Pensées libres*⁶²⁷, il parle d'un pacte entre le roi et son peuple. Il utilise le terme « accord » pour décrire le fonctionnement normal des institutions. Il désigne aussi par le terme « consentement » la notion du contrat. Il parle encore de délibération, de consultation, de composition entre les hommes plus que de contrat. Selon Paulette Carrive, « la notion de consentement fera fortune, peut-être qu'aucune philosophie ne peut justifier la permanence d'un régime sans faire appel à quelques chose comme un consentement ou un contrat(...) ». Ces idées de contrat et de consentement, bien familière aux démocraties modernes, se heurtent encore durement à l'époque de Mandeville aux deux théories du droit divin des rois et de l'obéissance passive⁶²⁸ ».

Pour Mandeville, les rois qui font trop confiance à leur droit divin et à l'obéissance passive s'appuient « sur un roseau cassé »⁶²⁹. Une volonté arbitraire, non limitée par des lois, constitue un « pouvoir extravagant » qui n'a jamais duré longtemps, puisqu'il repose sur la force et non sur la confiance des sujets. C'est pourquoi, le pouvoir des rois absolus est aussi fragile que redoutable. Mandeville n'accepte pas la doctrine de l'obéissance passive par laquelle on entant deux choses : l'accomplissement sans restriction de tout ce que le Prince nous ordonne de faire, même si nous le trouvons injuste. La souffrance sans rébellion contre

⁶²³ Berkeley, G. *Passive obedience* (...), Dublin, 1712. P. 28-29.

⁶²⁴ *Fable I*, P. 326.

⁶²⁵ *Fable II*, P. 137.

⁶²⁶ Lév, Chap. XIV

⁶²⁷ Mandeville, B. *Pensées libres*, Op. Cit.

⁶²⁸ Carrive, P. *La philosophie des passions chez Bernard Mandeville*. Op. Cit. P. 638-639.

⁶²⁹ Mandeville, B. *Pensées libres*, Op. Cit. P. 356.

le Prince, des châtiments qui résulteraient de ce que nous n'aurions pas accompli tel acte jugé illégitime ou impie.

Dans *La vierge démasquée*, Mandeville fait allusion avec ironie à la doctrine de l'obéissance passive. Dans les pensées libres, il exprime son avis sur cette doctrine : « aucun gouvernement ne serait subsisté si on ne lui rend une obéissance passive ⁶³⁰ ». Il ajoute que « le législative est détenu selon la constitution dans laquelle il est fondé par le roi, les lords et les communes, alors notre obéissance illimité est due au commandement qui apparaîtront de toute évidence résulté de leur commun accord ⁶³¹ ». Une obéissance absolue est due ainsi au roi dans la mesure où il est « le gardien et le surveillant des lois ». Il n'a pas le pouvoir d'ordonner obéissance pour une action qui n'est pas fondée dans la loi ⁶³². Dans le même sens, Mandeville détermine le pouvoir du roi idéal à partir de deux devoirs essentiels : représenter la nature et défendre les lois. Il n'est pas seulement le garant des lois. Il doit encourager et promouvoir leur exécution. Entant que représentant de la nation, les pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires sont confondus. Le roi est donc lié par la loi tout comme ses sujets et le peuple partage avec lui la souveraineté. Cette virtualité peut toujours, en cas d'abus, être actualisée. La représentation de la nation permet à la souveraineté d'être partagé entre le roi, la chambre des lords et la chambre des communes. Cependant, cela n'empêche pas que le roi reçoive le même respect et les mêmes honneurs que dans les monarchies absolues.

Le roi, comme source d'honneur, fait les évêques. Il accorde les titres et la dignité. Il dispose du revenu public et nomme les officiers civils, militaires et ecclésiastiques ⁶³³. Il décide de la guerre et de la paix, des ligues et des alliances et plus largement des affaires extérieurs, dans l'intérêt de la nation ⁶³⁴. En dépassant la souveraineté absolue de Hobbes, Mandeville trace le statut d'une « souveraineté du peuple ». Cela signifie que les citoyens sont la source de pouvoir. La souveraineté de Mandeville n'est plus absolue parce qu'une grande partie de celle-ci revient au peuple. Mandeville pense, de la même façon qu'Harrington, que le « pouvoir suit toujours la propriété ». Pour Harrington, la réparation de la propriété définit la nature de la domination ⁶³⁵. Le rôle essentiel de la constitution, est d'établir la propriété. C'est-à-dire la domination et la protection ou plus précisément le pouvoir souverain. Bref, le

⁶³⁰ Ibid. XVI.

⁶³¹ Ibid. P. 336.

⁶³² Ibid. P. 338.

⁶³³ Ibid. P. 341.

⁶³⁴ Ibid.

⁶³⁵ Harrington, *Océana, précédé de l'œuvre politique d'Harrington*, Paris, Belin, 1995.

gouvernement chez Mandeville doit protéger la propriété et la liberté, accroître la prospérité naturel, se limiter à des lois, reposer un contra qui lie le roi et son peuple et considérer que la force du roi réside dans son peuple.

Dans la deuxième partie de *La Fable*, seule l'autorité suprême a le droit de punir⁶³⁶ ; seule la loi punit. Là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de transgression. Si l'autorité suprême viole à son tour la loi, elle relève de la justice. Les ministres qui abusent de l'autorité du roi, peuvent être poursuivis et punis. La concorde est le résultat des lois et des punitions. Ce résultat rend l'exécution de ces lois facile⁶³⁷. La peur des lois tient en respect les plus hardis et les plus rusés. La paix civile, comme un bien inappréciable, est donc le résultat de la faiblesse humaine. De la paix civile naîtra la liberté, la propriété et la prospérité de la nation. « La grande vue de tous les gouvernements dans l'administration de la justice est de protéger la propriété de chacun et la paix publique⁶³⁸ ». Il ajoute plus loin que « la liberté et la propriété du peuple(...) sont des branches sacrés de la constitution⁶³⁹ »

⁶³⁶ *Fable*, II, P. 323.

⁶³⁷ Ibid. P. 357.

⁶³⁸ Mandeville, B. *Pensées libres sur la religion, l'Eglise, le gouvernement et le bonheur de la nation*, Op. Cit. P. 14.

⁶³⁹ Ibid. P. 341.

Souveraineté du peuple

Une sage législation vient pour renforcer la constitution. Pour Mandeville, la constitution est le résultat d'une évolution lente et graduelle, comme toutes les techniques. Elle est nécessaire pour le salut du peuple et indépendante des vertus ou des vices des hommes⁶⁴⁰. Quelle que soit la forme de gouvernement, la constitution assure la solidarité de l'édifice politique. La meilleure constitution est celle qui permet à la nation de ne pas trop souffrir de l'absence d'honnêteté ou de compétence des ministres. Il faut, qu'au besoin, la machine puisse continuer à marcher d'elle-même. C'est de la constitution que relève le pouvoir législatif chez Mandeville. Ce pouvoir est réparti entre le monarque, les Lords et la chambre des communes. Avec la constitution, le roi ne perd rien pour autant de ses prérogatives et du respect qui lui est dû ; les sujets reçoivent une noble liberté de la part de la même souveraineté à laquelle ils doivent fidélité et obéissance⁶⁴¹. Grâce à la constitution, le roi, les lords et les communes sont les trois parties d'un seul corps. ils sont inséparables si la constitution existe encore. Grâce à la constitution, la liberté des sujets et la solidarité nationale sont protégées.

La constitution pour Mandeville refuse toute sorte de monarchie et renvoie vers une pensée politique libérale. P. Carrive suppose que mettre l'accent sur l'accord entre le souverain et le peuple, « c'est l'indice d'une fidélité à l'égard des principes qui ont légitimé la révolution ; et, l'on sait bien qu'il fallait encore les revendiquer, contre les jacobites déclarés et aussi contre certains toriens dont les sympathies jacobites étaient bien connues. C'est déjà supposer à notre auteur des sentiments proches de ceux des whigs⁶⁴² ».

Grace à la constitution, Mandeville, établit un contrat entre le roi et son peuple. Il existe deux sortes de contrats : le contrat établi entre des individus qui décident de se soumettre, pour sortir de l'anarchie, aux décrets d'un certain pouvoir législatif, et le contrat que des sujets établissent avec leurs souverains pour observer une soumission conditionnelle et limitée. Mandeville expose dans sa *Fable* la première forme du contrat. Dans la première

⁶⁴⁰ « Malheureux en effet est le peuple et précaire sa constitution, dont la prospérité dépend de la vertu et de la conscience des ministres et des hommes politiques », *Fable*, I, Ibid. P. 206- 208.

⁶⁴¹ *Fable*, I, P. 374.

⁶⁴² Carrive, P. Op. Cit, P. 632.

partie de *La Fable*, Mandeville parle du contrat mutuel⁶⁴³. Ce genre de contrat est présenté comme une possibilité dans la perspective d'une genèse idéale de la société. Mandeville présente aussi ce genre de contrat et la force du puissant comme deux voies possibles dans la constitution des sociétés. Une fois que la société est établie, ce contrat permettra la répartition de la propriété.

Dans « *Les pensées libres* », Mandeville affirme la deuxième forme du contrat qui suppose un accord entre le roi et son peuple. Il y a accord non seulement entre le roi et le peuple mais aussi plus précisément entre le roi, la chambre des Lords et la chambre des communes lorsqu'il s'agit de créer des lois et d'exiger l'obéissance à leur égard, et seule l'union de ces instances peut révoquer ces lois. Leur accord symbolise et incarne à la fois l'accord du peuple et de son roi. L'accord entre le roi, la chambre des lords et la chambre des communes n'empêche pas le roi de recevoir le même respect et les mêmes honneurs que dans les monarchies absolues. C'est le roi qui fait les évêques. Il a le pouvoir d'accorder les titres et les dignités. Il crée les Pairs du royaume. Il dispose du revenu public et nomme tous les officiers civils, militaires et ecclésiastiques. Il frappe la monnaie et décide la guerre, la paix et les affaires extérieures.

De la souveraineté « absolue » de Hobbes, on passe, avec Mandeville, à la « souveraineté du peuple ». Le peuple est la nation considérée comme un corps politique; c'est-à-dire, l'ensemble des citoyens considérés comme source de pouvoir. Avec la « souveraineté du peuple », l'ensemble de la nation est distinct du roi.

P. Carrive précise que, chez Mandeville, « la souveraineté réside toujours dans les trois états de roi, Lords, communes. Mais il est certain que les relations de ces instances les unes par rapport aux autres ne sont plus les mêmes. Les deux premières ne se font plus peur mutuellement, et d'autre part n'arrivent pas à dépasser en propriété et donc en pouvoir la troisième ; là où manque la propriété, il devient « impraticable » de faire valoir son pouvoir et de l'exercer véritablement. De plus la nature des guerres a changé ; il faut équiper de nombreuses troupes et flottes (...), enrichir les ministères ; voilà qui ne peut se faire sans les communes (...) une conséquence politique bien évidente est que la balance de la propriété ne

⁶⁴³ *Fable*, I, P. 326.

permet plus au roi de compter sur les promesses trompeuses de la théorie de l'obéissance passive⁶⁴⁴ ».

⁶⁴⁴ Carrive, P. Op. Cit, P. 672.

2- Individualisme económico-social

Dans la période où Mandeville s'installe en Angleterre, ce pays connaît un changement économique très important : l'émergence de « la société de consommation ». Les théories économiques sont « obligées de se fissurer et de s'élargir à mesure qu'elles s'établissent. Elles se sentent de plus en plus clairement en conflit avec l'éthique et la religion ascétiques qui imprègnent encore les sermons et les ouvrages que Mandeville trouve sur sa route⁶⁴⁵ ». L'auteur de *La Fable* est parmi ceux qui expriment cette tension entre les exigences éthiques et la prospérité ; ce qui implique un rejet de toute attitude morale à l'égard du luxe, de l'intérêt ou de l'exploitation de la pauvreté. La recherche la prospérité, permet à quelques économistes contemporains de rapprocher à Mandeville une attitude mercantiliste ; d'autres mettent l'accent, sur son anticipation du libéralisme, de l'utilitarisme ou du laissez-faire.

⁶⁴⁵ Ibid. P. 411- 412.

Homo œconomicus, propriété, luxe et division du travail.

La tâche est de montrer que le social et l'économique chez Mandeville sont fortement liés. De l'individu naturel à l'individu social, Mandeville développe une théorie de dissimulation et de simulation des passions. « À mesure que la société évoluera, que les mœurs se compliqueront, que les pensées deviendront plus subtiles, les interdits porteront de plus en plus sur les sentiments intérieurs des hommes; ils ne concernent plus seulement les actes, mais les passions et leurs manifestations, et les intentions. Mais interdire ces passions alors qu'elles sont si bien entrées sur la nature humaine est impossible ; on ne peut obtenir qu'une dissimulation ou une expression mensongère ; et personne n'est dupe ; ainsi naît l'hypocrisie sociale, vaste complicité assurant les bonnes mœurs, la décence ⁶⁴⁶ ».

Avec la société, l'éducation traque tout naturel qui tente de ressurgir. Elle est « insinuation de la honte et de la mauvaise conscience ⁶⁴⁷ ». L'insinuation de la honte est une étape importante dans la naissance des bonnes manières. Elle est le fondement de la société. « On ne saurait croire combien la honte est chose nécessaire pour nous rendre sociables. C'est une faiblesse de notre nature. Il n'est personne qui, chaque fois qu'il en est affecté, s'y soumette sans regret et qui ne l'empêcherait s'il le pouvait ; et cependant le bonheur des rapports sociaux en dépend, et il ne saurait y avoir de société polie si les hommes en général n'y étaient pas sujets. Puisque donc le sens de la honte est désagréable, et que toutes les créatures sont sans cesse occupées à leur propre défense, il est probable que l'homme, par ses efforts pour éviter ce malaise, parviendrait en grande partie à surmonter sa honte, avant l'âge adulte. Mais comme cela ferait du tort à la société, on cherche depuis l'enfance et pendant toute l'éducation à augmenter le sens de la honte au lieu de chercher à la diminuer et à la supprimer ⁶⁴⁸ ». Pour diminuer l'effet insupportable de la honte sur les individus, l'éducation doit augmenter le sens de la honte et en même temps donner des remèdes pour la maladie qu'elle engendre ⁶⁴⁹ .

La bonne manière pour maintenir l'individualité sociale des hommes est de cacher les passions. La dissimulation et la simulation rendent les hommes inconscients d'eux-mêmes. Le rôle du philosophe est très important, pour arracher les masques, déceler l'orgueil et son

⁶⁴⁶ Carrive, P. Op. Cit. P. 231.

⁶⁴⁷ Ibid. P. 240.

⁶⁴⁸ *Fable*, I, P. 57.

⁶⁴⁹ Ibid. P. 58.

hypocrisie, sonder la nature humaine, examiner les fausses prétentions. Le législateur, le philosophe, les moralistes doivent apprendre aux autres ce que P.Carrive appelle « l'idéologie de la rationalité ⁶⁵⁰ » avec laquelle les hommes deviennent utiles les uns aux autres, et gouvernables. Le politique doit pour sa part encourager et récompenser toutes les actions bonnes et utiles.

Pour Mandeville, les vices sont utiles à la société civile. Des vices la société vit richement. L'individu social demeure « Homo-oeconomicus » lorsqu'il concentre tout ses efforts à augmenter sa richesse. Quelles sont les sources de cette richesse ? Le fondement de celle-ci est l'or et la monnaie. Mandeville pense qu'il faut bien connaître, à la fois, les avantages de la monnaie et leurs inconvénients. Il montre à la fois le danger d'une trop grande abondance d'argent ou de métaux précieux, d'autre part, la nécessité de la monnaie dans les nations civilisées. Pour arriver à une nation florissante, il est nécessaire de chercher à posséder plus d'argent que de terre. Il dit que seuls le Portugal et l'Espagne, grâce à leurs mines d'or et d'argent en Amérique du sud, pouvaient acheter contre argent comptant aussi longtemps que cet apport durerait. La monnaie peut alors être considérée comme une denrée du pays. Cependant, cet argent est un piège : « L'Espagne jusqu'à Christophe Colomb, était un pays prospère et industriel. Avec la découverte des mines, les Espagnols s'en sont remis au travail des indiens, travail rude qui coûta la vie de vingt millions d'entre eux ; un torrent d'or et d'argent déferla sur l'Espagne qui perdit le goût du travail ; agriculteur, artisan et négociant délaissent leur ouvrage. L'Espagne s'endormit dans l'orgueil et l'indolence. Certains Espagnols, malgré les interdictions sévères, tentèrent de se défaire de ces métaux funestes. L'or et l'argent est reparti dans les pays d'Europe où tout renchérit, ce qui conduit les nations européennes, sauf *l'Espagne*, à travailler plus encore. L'Espagne par trop d'argent, par la colonisation, est devenue un carrefour aride et désert, malgré ses possessions grandioses ; de même le Portugal ⁶⁵¹ ».

Dans le sixième dialogue de *La Fable*, Mandeville proclame que l'argent est la racine de tous les maux qui sont indispensable à la société civile. Il permet le transfert de la propriété et l'échange de services. Dans les petites sociétés où seuls les désirs nécessaires sont satisfaits, la réciprocité des services peut s'obtenir sans argent. Dans les grandes sociétés,

⁶⁵⁰ Carrive, P. Op. Cit, P.265

⁶⁵¹ Ibid. P. 477

l'argent permet l'accomplissement de tous les contrats qui constituent la société civile. Avec l'argent tout est évalué. Il est un moyen de paiement. Sa valeur peut être variée et changée.

Dans la pensée de Mandeville, nous rencontrons une psychologie économique selon laquelle l'argent correspond à un penchant dans la nature de chaque individu. L'individu sera plus encouragé à travailler grâce à l'argent. Celui qui est payé proportionnellement à son travail produit plus que celui qui est payé au jour ou à la semaine. Ni l'or, ni l'argent ne sont source de l'opulence ; c'est la terre et le travail. Le travail est la seule chose qui permet aux promesses de la terre et des mains d'être accomplies. Il donne à des capacités insoupçonnées des hommes la possibilité de s'éveiller. Il engloutit de l'énergie et fournit la capacité d'invention. En travaillant, l'homme doit être exploité dans toutes ses ressources intellectuelles et manuelles. La théorie relative au travail et à la division du travail est le fondement de toute intention capitaliste.

Pour Mandeville, le travail est celui des pauvres. Pour qu'un pays puisse nourrir ses gens, il faut multiplier les emplois et les diversifier. Le travail le plus efficace et le plus fructueux est celui qui est divisé. Paulette Carrive pense que Mandeville est le premier à utiliser l'expression « division de travail »⁶⁵² même si l'idée de cette conception est plus ancienne. William Petty, par exemple, décrit les avantages économiques de la division du travail dans son ouvrage *Political Arithmetic*. Dans un autre ouvrage *Another Essay in Political Arithmetic*, il emploie l'expression « divisé », non cependant à propos de travail, mais à propos des manufactures. Il décrit la division du travail dans une perspective capitaliste, c'est-à-dire comment obtenir le meilleur rendement, en quantité et en qualité. Dans *Le capital*, Marx parlera plus tard d'une « perspective capitaliste de la manufacture »⁶⁵³. Il pense que « plus une manufacture qui comporte beaucoup de variété et distribué et confiée à plusieurs artisans, mieux et plus rapidement la même tâche est exécutée, avec moins de perte de temps et de travail »⁶⁵⁴.

⁶⁵² Carrive, P. Op. Cit. P. 485.

⁶⁵³ «Les prédécesseurs d'Adam Smith, tel que Petty, l'auteur anonyme de *The advantage of the East India Trade*, ont mieux que lui pénétré le caractère capitaliste de la division manufacturière du travail », Marx, K. *Le capital*, L. I. 4ème s. ch. 14. Paris, les belles éditions, 1938.

⁶⁵⁴ Ibid. .

Mandeville, introduit dans sa *Fable* le thème de la division du travail. Ce thème est une solution modeste que l'homme besogneux et sans génie a progressivement trouvée à mesure que se constitue un corps social. Dans *La Recherche sur la nature de la société*⁶⁵⁵, il utilise le mot « divise » comme W Petty. Il renforce ce thème en admettant que ce ne sont pas les vertus qui fondent et agrandissent les nations, mais les besoins, les vices et les imperfections des hommes⁶⁵⁶. L'auteur montre combien de charpentier, de maçon, de forgerons, et d'artisans de toutes sortes ont trouvé de l'emploi par la grâce de l'incendie de Londres. « Les besoins, les vices et les imperfections des hommes, joints aux intempéries et aux fureurs des autres éléments, contiennent les semences de tous les arts, de l'industrie et du travail ⁶⁵⁷»

Dans la deuxième partie de *La Fable*, lorsqu'il revient au thème de la division de travail, l'auteur forge l'expression dans une perspective plus large. Il s'agit de montrer de quels misérables commencements sont sorties les différentes techniques, et plus largement toutes les inventions humaines.

Dans le sixième dialogue de *La Fable*, on trouve de nouveau l'expression « division de travail » lorsque l'auteur suppose sa reconstruction hypothétique de l'origine des sociétés. L'auteur affirme que la division de travail permet à un grand nombre d'homme de cohabiter. Elle permet aux hommes d'être utile les uns aux autres avec leur interdépendance et leur solidarité. Avec la division du travail, chacun se consacre d'avantage à une seule tâche. « Les métiers et les emplois eux-mêmes recevront de plus grands perfectionnements dans le même nombre d'années par chacun des cinq ». Dans ce contexte, Mandeville avance l'exemple des horloges et des montres. Il voit dans la théorie de division du travail un ressort indéniable de la production. Cette théorie se trouve plus développée quelques années plus tard, avec, par exemple, Adam Smith, Berkeley, Hutcheson et Ferguson.

Dans *The Querist*⁶⁵⁸, Berkeley s'interroge sur la valeur de la division du travail et il pose dans la troisième partie de son ouvrage plusieurs questions dont les questions sont évidentes. Il n'utilise pas l'expression « division du travail » mais, comme les prédécesseurs de Mandeville, « division des manufactures ».

⁶⁵⁵ *Fable* I. P. 425

⁶⁵⁶ Paulette Carrive pense que Mandeville a inventé cette expression avant Ferguson et A. Smith.

⁶⁵⁷ *Fable* I. P. 424.

⁶⁵⁸ Berkeley, G. *The Querist*, dans *The Work of G. Berkeley*, vol. IV . ed. Fraser, 1901.

Dans *A System of Moral Philosophy*, Hutcheson décrit les avantages de la division du travail, sans prononcer l'expression⁶⁵⁹. En divisant les tâches, la solidarité des hommes sera plus grande et plus efficaces. Cette dernière mettra de plus larges associations, et par là l'exécution de plus grands desseins. Dans *An Essay on the History of Civil Society*, Ferguson est l'un des premiers qui déplore que la division du travail fasse de l'homme esclave et morcelé, elle permet l'accumulation du capital.

En défendant la théorie de la division de travail, Mandeville précise que les pauvres permettent la richesse des nations. C'est pourquoi l'idée de pauvreté se comprend à partir de celle de travail. La valeur de l'argent se mesure au travail des pauvres qu'il peut payer, La source de la division des manufacture est d'abord la faim, la soif et la nudité. Ensuite, l'orgueil, la paraisse, la sensualité et l'inconstance. Enfin la nécessité, l'avarice, l'envie et l'ambition. La division du travail devient productrice de biens.

Dans la première partie de la *Fable*, Mandeville reprend le thème de division de travail dans une perspective évolutionniste. Contre Shaftesbury, il montre qu'il n'y a pas à l'origine de la société quelque vertu, quelque délicatesse innée, quelques inspirations. Il affirme que pour payer le travail des pauvres l'argent est « utile et nécessaire, et quand l'argent se fait rare, ceux qui ont un grand nombre d'ouvriers à payer seront les premiers à en souffrir. Pourtant, si nécessaire que soit la monnaie, on vivrait plus facilement, si la propriété est assurée, sans argent que sans pauvres, car qui voudrait faire le travail ? C'est pour cela qu'il faut que la quantité de monnaie qui circule dans un pays soit toujours proportionnée au nombre des gens au travail, et le salaire des ouvriers au prix des denrées⁶⁶⁰ ». Quand l'esclavage est interdit, la richesse de la nation consiste dans la multitude des pauvres laborieux, de l'or et de l'argent. Ce sont les pauvres qui accomplissent le travail, c'est pourquoi ils doivent rester pauvres pour fournir une main d'œuvre suffisante à la nation.

Pour Mandeville, il y a deux sortes de pauvres : « les pauvres méritants et industriels⁶⁶¹ » et les autres « inutiles » appelés « des bourdons ». Les premiers sont ceux qui se font le moins de tort à eux-mêmes en même temps qu'ils sont le plus utile au public⁶⁶². « Ils acceptent avec joie leur basse extraction et habituent leurs enfants depuis l'enfance à se

⁶⁵⁹ Hutcheson, F. *A System of Moral Philosophy*, published by his son, 2 vols, Londres, 1755.

⁶⁶⁰ *Fable*, I, P. 212.

⁶⁶¹ Carrive, P. *La philosophie des passions chez Bernard Mandeville*. Op. Cit. P. 506.

⁶⁶² Ibid. P. 424.

soumettre à leur mauvaise condition, à leur dur travail et à leur régime modeste⁶⁶³ ». Ils ont leurs vertus propres. Les bourdons sont les mauvais pauvres. Ils supportent le moins leur travail et leur condition. Ils sont « paresseux », « malhonnêtes » et « voleurs en puissance ».

De la classification des pauvres par rapport aux riches, F. Tricaud parle d'une double morale celle des riches et celle des pauvres. Il découvre dans *La Fable des abeilles* « une morale de classe ». Il accorde à chaque catégorie des gens une morale propre. La grande vertu des pauvres est celle dont les autres ont le plus besoin, c'est le contentement. Leur dessein est de vivre leur famille dans l'honnêteté⁶⁶⁴ c'est pourquoi ils supportent le travail le plus dur. Ce travail dur et sale exige des gens trop forts et capables d'accepter la saleté et la fatigue⁶⁶⁵. Même s'ils n'accomplissent que les travaux les plus pénibles et les plus sales, ils sont satisfaits quand ils ont pourvu au nécessaire. En ce qui concerne leur nourriture, ils leur suffisent de satisfaire leur faim et leur soif. C'est pour cette raison, il faut qu'ils soient « le contraire » des riches. Il faut qu'ils apprennent à leurs enfants « les bonnes habitudes et ne les laissent pas rôder dans les rues à chercher quelques trouvaille⁶⁶⁶ ». Il faut qu'il leur donne l'exemple que les écoles de charité ne peuvent pas le faire. Les pauvres utiles sont ceux qui ont « le plus d'amour du prochain, le moins de méchanceté et d'attachement au monde, le plus de contentement de l'esprit, le plus d'innocence, de sincérité et de ces autres bonnes qualités qui conduisent à la paix publique et au vrai bonheur⁶⁶⁷ ». Ils ne savent ni la haine, ni l'orgueil, ni l'insolence, ni la calomnie. Le calme et la tranquillité de leur âme le rendent heureux.

Pour Mandeville, le salaire des pauvres doit être proportionnel au prix des denrées. La quantité d'argent qui circule doit l'être au nombre de mains qui sont employées. Le salaire doit être calculé en sorte que les pauvres ne soient jamais inactifs et dépensent à mesure ce qu'ils gagnent, ce qui revient à dire qu'il faut les garder pauvres, eux et leurs enfants⁶⁶⁸. Il ne faut pas trop payer les ouvriers. Mais il faut trouver une juste mesure car le travail trop cher accroît le prix des marchandises, ce qui de plus défavorise un pays dans la compétition internationale. Cependant, il ne faut pas non plus que le prix des marchandises soit trop bas. Pour la richesse des nations, il faut trouver un équilibre entre l'employé et le salaire, et entre

⁶⁶³ Ibid. P. 507.

⁶⁶⁴ *Fable I*, P. 250

⁶⁶⁵ *Fable II*, P. 428.

⁶⁶⁶ Carrive, *La philosophie des passions*, Op. Cit. 507.

⁶⁶⁷ *Fable I*, P.353.

⁶⁶⁸ Ibid. P. 424.

les marchandises et leurs prix. Il est nécessaire aussi de garder pauvres les pauvres, de leur trouver une morale qui corresponde à leur classe sociale⁶⁶⁹ et de les tenir au travail.

Dans la Remarque T, Mandeville suppose le danger qui peut être provoqué par des pauvres inemployés. Ainsi les jeunes sans travail sont un mauvais exemple les uns pour les autres. La seule solution est de les tenir au travail la plus grande partie de la semaine et le plus grand nombre d'heures du jour. Cela permettra d'instaurer un équilibre social. En effet, l'harmonie de la nation implique une certaine quantité de pauvres. Cependant, il est dans l'ordre des choses que quelques riches deviennent pauvres, et inversement. L'harmonie de la nation implique ainsi une certaine proportion de riches et de pauvres. Cette harmonie implique aussi que du mal peut naître le bien. Dans ce contexte Mandeville suppose que l'harmonie des intérêts des pauvres et des riches instaure l'inégalité des conditions. De cette inégalité, Mandeville suppose seulement l'importance des distinctions sociales et non plus la lutte des classes qui se développera plus tard.

Le thème de la « division de travail » est lié fortement au luxe. Pour Mandeville, réfléchir sur le luxe ce n'est pas décrire ces différents objets, mais donner son essence, et ce qu'il doit être en toute rigueur et strictement⁶⁷⁰. Il entend par luxe tout ce qui n'est pas immédiatement nécessaire à la subsistance de l'homme en tant qu'être vivant, et, prévoyant l'objection. Il ajoute que cette définition est certes trop rigoureuse. Le sauvage qui améliore sa cabane ou sa nourriture vit dans le luxe. Ce dernier, même s'il est un vice, il peut être recherché pour le bénéfice du public. Ce qui justifie la formule célèbre de Mandeville : « les vices privés font le bien public ». Dans son article « *Bernard Mandeville* »⁶⁷¹, A. Schatz estime que cette définition du luxe est ironique et destinée à « faire sentir les excès des prédications puritains⁶⁷² ». Pour Voltaire, le luxe est une suite nécessaire des progrès de l'espèce humaine⁶⁷³. Pour Montesquieu, le luxe se définit comme « suite des richesses » :

⁶⁶⁹ Dans « *La vierge démasquée* », Mandeville compare la situation des pauvres en France, en Hollande et en Angleterre. La distance entre les pauvres et les riches est immense dans le premier pays, presque nulle dans le second, moyenne dans le troisième ; et cela est dû à la nature des régimes, monarchie absolue, république, mélange de monarchie et de république. Après avoir opposé l'humilité des pauvres de France et l'insolence de ceux de Hollande, il écrit que les premiers « travailleront à un bien moindre prix et se satisferont de vivre de façon beaucoup plus misérable que là où ils sont si arrogants ».

⁶⁷⁰ *Fable*, I, P. 108

⁶⁷¹ Schatz, A. « *Bernard Mandeville. Contribution à l'origine du libéralisme économique* » in *Vierteljahrschrift für social und wirtschaftsgeschichte*, 1903.

⁶⁷² Ibid.

⁶⁷³ Voltaire, « *Luxe* », in *Dictionnaire philosophique*. Paris, Flammarion, 1964.

« l'effet du commerce sont les richesses. La suite des richesses le luxe ; celle de luxe, la perfection des arts ⁶⁷⁴ ».

Dans la première partie de *La Fable*, Mandeville pense que le luxe est relatif à la frugalité, à la qualité des personnes, aux désirs, à la richesse des nations et à la hiérarchie des pays. Il montre à la fois que le luxe conduit à la ruine des Etats, encourage la prodigalité et entraîne tous les vices. Il prouve, après le caractère tout relatif du luxe, « qu'avec un gouvernement sage tous peuvent nager dans tout le luxe d'importation étrangère que leur production peut acheter, ils n'en seront pas appauvris ⁶⁷⁵ ». Mandeville veut bien montrer que l'intervention de l'Etat est d'ordre économique, moral et politique. Le gouvernement tient ainsi à punir tous ceux qui ne respectent pas les lois de propriété. Cela conduit à éliminer tout vice et tout luxe qui menace le gouvernement. Il insiste encore sur l'importance de luxe par rapport au commerce. Le luxe, avec l'orgueil, est l'un des grands moteurs de commerce ⁶⁷⁶. Il est l'un des ressorts de la production. Il stimule l'industrie ⁶⁷⁷. Il multiplie les artisanats et recourt à un grand nombre d'ouvriers, c'est-à-dire il fournit le travail aux pauvres et réunit les classes. Cela explique pourquoi Mandeville affirme que la pauvreté et le luxe se prêtaient une assistance mutuelle ⁶⁷⁸.

Pour Mandeville, le luxe permet aussi l'évolution de l'Etat. Avec l'industrie se développe l'esprit d'invention ; ce qui aide les arts et les sciences à évoluer. Au niveau économique, le luxe ne conduit à l'évolution des nations que si la consommation des objets de luxe venant de l'étranger respecte la balance du commerce ; que si la justice est administrée de façon impartiale ; que s'il n'est admissible que pour les classes supérieures. En effet, le luxe n'est pas accessible aux pauvres. Il reproduit l'équilibre général de la société. Le principe de cet équilibre repose sur l'idée que la misère des uns fait la richesse des autres.

Selon P. Carrive, Mandeville « n'est pas un apologiste inconditionnel de luxe, et que les justifications économiques qu'il en donne ne l'aveugle pas sur sa valeur éthique ⁶⁷⁹ ». L'auteur de la *Fable* n'accepte le luxe qu'à certaines conditions et dans certaines limites : la

⁶⁷⁴ Montesquieu, *Esprit des lois*, L. XXI, ch. 6. Paris, Gallimard, 1995.

⁶⁷⁵ Ibid. P. 124.

⁶⁷⁶ Ibid. P. 126.

⁶⁷⁷ Ibid. P. 133.

⁶⁷⁸ Ibid. P. 10.

⁶⁷⁹ Carrive, P. *La philosophie de passions chez Bernard Mandeville*, Op. Cit. P. 449.

consommation des objets de luxe venant de l'étranger doit respecter la balance du commerce. Le respect de la propriété doit être administré de façon impartiale.

Mandeville justifie que le vice est nécessaire aux Etats. C'est pourquoi le luxe est un vice. Il est un vice lié à celui d'orgueil. Non un orgueil qui accompagne le sentiment de la valeur, mais un orgueil qui concerne le paraître. Selon G. Bluet⁶⁸⁰ la conception de luxe chez Mandeville est « fondée sur cette grande maxime » que la consommation engendre les richesses, et que la richesse est une espèce d'Hydre : plus vous essayez de la détruire, plus elle devient écrasante ». Berkeley prend partie contre le luxe. Dans *Alciphron*⁶⁸¹ et dans *The Querist*⁶⁸², le luxe, et plus généralement le vice, fera circuler l'argent. C'est la tempérance qui concourt à la plus grande consommation et par là, à la plus grande circulation d'argent. Le luxe ne peut venir qu'après les objets de première nécessité et les commodités. Il admet que le confort accroisse les besoins, et par là l'industrie, et par là la richesse.

Contre Mandeville, Warburton⁶⁸³ pense qu'une puissance peut conserver sa grandeur sans vice, bien que le vice la produise fréquemment et la soutienne ; cette utilité du vice ne naît pas de ses propriétés essentielles mais de circonstances accidentelles auxquelles quelque chose qui n'est pas le vice peut suppléer.

Abbé Pluquet, dans *Traité philosophique et politique sur le luxe*,⁶⁸⁴ pense que Mandeville est le premier à montrer la nécessité du luxe dans les sociétés politiques. Chez Montesquieu, on peut trouver des explications du luxe assez proche de celle de Mandeville. L'apologie du luxe est cependant plus limitée dans *L'esprit des lois* que dans *La Fable*. Montesquieu analyse très précisément le caractère relatif du luxe. Il est relatif aux régimes, à la grandeur du pays, au rapport de la population et des ressources⁶⁸⁵, à la manière dont la terre est ou non cultivée⁶⁸⁶. Le luxe est contraire à l'esprit de l'aristocratie. Il est propre aux monarchies, où il est lié à l'esprit de liberté et où il va croissant du laboureur au prince. Il est

⁶⁸⁰ Bluet, George, *An Enquiry whether a general Practice of Vertue tends to the wealth or Poverty (...)*, in which the pleas offered by the author of the Fable of the Bees (...) are considered (...), London, 1725.

⁶⁸¹ Berkeley, *Alciphron ou Le Pense-Menu*, trad. Int. par Pucelle, Jean, Aubier, 1952.

⁶⁸² Berkeley, *The Querist*, Op. Cit.

⁶⁸³ Warburton, W. *The Divine Legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist, from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation*, Londres, 1738-1741.

⁶⁸⁴ Pluquet, Abbé François-André, *Traité philosophique et politique sur le luxe*, t. I, 15, Paris, 1786.

⁶⁸⁵ Montesquieu, *L'esprit des lois*, L. VII, ch. I. Op. Cit.

⁶⁸⁶ Ibid. L. XVIII, ch. 23.

encore nécessaire dans les états despotiques où il est lié à l'esprit de servitude⁶⁸⁷. Lorsque le luxe est bon, il augmente le commerce et en est le fondement⁶⁸⁸. Montesquieu montre au même temps les méfaits du luxe. Ce dernier rompt l'harmonie entre les moyens et les besoins⁶⁸⁹. Il corrompt les âmes dans les démocraties, et les hommes y deviennent ennemis des lois. Le luxe qui enrichit un Etat riche, appauvrit au même temps l'Etat pauvre⁶⁹⁰. Pour Adam Ferguson, dans *An Essay of the History of Civil Society*⁶⁹¹, le luxe corrompt un peuple et détruit l'esprit de liberté.

Dans son article « *Dr Johnson , Mandeville , and publick benefits* », E. R. Miner pense que Johnson n'est pas un apologiste conditionnel de luxe . S'il n'adopte pas la thèse de la bienveillance universelle de Shaftesbury, il ne partage pas non plus la libre pensée de Mandeville. Il condamne le désir universel de gain, l'accumulation des curiosités ou des réjouissances de luxe qui conduit à la recherche des richesses. En définissant le mot « luxury », Johnson dénonce la corruption d'une société luxueuse. Il défend l'idée selon laquelle la vertu est source de bienfaits publics, cela dans une perspective chrétienne traditionnelle absente chez Mandeville. Dans le même contexte, P. Carrive pense que Mandeville qui n'est pas la source de toutes les justifications du luxe, présentées et discutées depuis le XVIII^e siècle, est l'un « de ceux qui ont fait éclater une querelle qui ne pouvait naître que dans une société à la fois inquiète et fière de son opulence ⁶⁹²».

⁶⁸⁷ Ibid. L. VII, ch. 4.

⁶⁸⁸ Ibid. L. XX, ch. 4.

⁶⁸⁹ Ibid. L. VII, ch. 1.

⁶⁹⁰ Ibid. ch. 5.

⁶⁹¹ Ferguson, A. *An Essay of the History of Civil Society*, Londres, 1768.

⁶⁹² Carrive, P. *La philosophie des passions chez Bernard Mandeville* », Op. Cit. P. 473.

Si les nations les plus riches, chez Mandeville, sont celles qui garantissent le travail aux pauvres quel est le rôle de la population dans l'enrichissement de l'Etat ? L'auteur de *La Fable* pense que la croissance de la population produira une société forte et puissante. Pour qu'un pays puisse vivre, il doit avoir un nombre très important d'habitants⁶⁹³. Seule une nation très peuplée peut se permettre le luxe⁶⁹⁴. Bacon et Harington reprennent le thème de la nécessité populaire. R. Coke pense que l'accroissement de la population est un moyen d'améliorer le commerce et d'augmenter la force de la nation⁶⁹⁵. La gloire et la grandeur du prince ne dépend pas de l'étendue de ses territoires, mais du nombre de ses sujets⁶⁹⁶. W. Petty parle de la nécessité populaire. Il avance l'exemple de la Hollande qui se peuple de plus en plus par les soldats étrangers que leurs enfants seront des hollandais. Mandeville défend ce « courant populationniste ». Il faut accroître la population pour avoir une société forte et puissante. Le législateur doit prendre des mesures qui favorisent indirectement l'accroissement de la population. Il doit diviser la terre et accroître le nombre et la diversité des manufactures⁶⁹⁷. Une nation avec un grand nombre de peuple peut se permettre le luxe. Berkeley⁶⁹⁸ pense qu'une grande population est à la fois un moyen et un motif pour l'industrie ; c'est pourquoi il faut encourager les familles nombreuses.

Pour nous faire comprendre comment accroître la population en même temps que la richesse, Mandeville met l'accent sur le rôle très important des étrangers. Quand il aborde la nécessité des étrangers dans les nations, il insiste au même temps sur le thème de la liberté de conscience. L'ouverture à l'égard des étrangers est le thème le plus remarquable dans les écrits économiques de l'époque. Ces écrits établissent un lien très fort entre la liberté religieuse, la liberté de commerce et la liberté politique. John Cary⁶⁹⁹ voit dans la liberté du commerce un trait caractéristique du génie anglais. William Temple⁷⁰⁰ détermine le lien entre la liberté de commerce et la liberté religieuse. Il pense que dans un pays qui défend la liberté

⁶⁹³ *Fable*. I. P. 200.

⁶⁹⁴ *Ibid.* P. 281.

⁶⁹⁵ Coke, Roger, *Treatise I*. Avertissement au lecteur, Londres, 1671.

⁶⁹⁶ Coke, Roger, *England's Improvements, Treatise III*, Londres, 1675.

⁶⁹⁷ *Fable* I. P. 200.

⁶⁹⁸ Berkeley, *An Essay towards Preventing the Ruin of Great Britain*, G. Sampson, Londres, 1898.

⁶⁹⁹ Cary, J., "An Essay on the State of England", in *Relation to its trade, its poor, and its taxes*, Merchant in Bristol, Bristol, 1695.

⁷⁰⁰ Temple, W. *Observations upon the United Provinces of the Netherlands*, éd. De George Clark, Oxford, 1972.

religieuse et la liberté de conscience, il y aura une affluence de coutumes et de religions différentes, qui permettront de mettre en valeur diverses innovations. Roger Coke ⁷⁰¹ pense que sans liberté de commerce et liberté religieuse, aucun commerce ne peut s'accroître. William Petty justifie la nécessité de la liberté de conscience pour atteindre la prospérité économique. Il analyse l'utilité économique de la liberté de conscience. Il encourage les pauvres à penser car ils ont beaucoup plus « le sens de l'intelligence des choses divines ⁷⁰² ». Il pense que grâce aux fidèles des religions minoritaires le commerce et l'industrie fleurissent dans une nation.

Pour Mandeville, la richesse des nations est fortement liée à la liberté de conscience ⁷⁰³. Il dit « laissez chacun penser comme il veut ⁷⁰⁴ », mais il faut qu'il pense conformément à la légalité de la conduite pour éviter les punitions et l'intervention des lois. Dans la Remarque L, Mandeville déploie le thème de la punition. C'est un instrument de protection de la propriété. Dans tous ces écrits, l'auteur de *La Fable* demande des lois sévères et leur strictement application. L'exécution de la loi doit être sans exception. La finalité de la sévérité dans l'exécution des lois est nécessaire ; la liberté de conscience coexiste avec la nécessité de la punition ; la nécessité de la punition doit coexister aussi avec la liberté de commerce. En ce sens, l'auteur demande des gouvernements d'établir un équilibre entre les importations et les exportations. Il s'agit de discuter le luxe et de dénoncer ce qui est en réalité « le fait d'une mauvaise administration et (...) d'une mauvaise politique ⁷⁰⁵ ».

Chez W. Petty, on trouve le principe d'équilibre entre exportation et importation, c'est-à-dire que les importations ne doivent pas dépasser beaucoup les exportations. Locke, en s'opposant à Petty, affirme que « si nous consommons plus de produit que nous n'en exportons, notre argent partira et nous deviendrons plus pauvres ⁷⁰⁶ ». Thomas Mun dans *England's Treasure by forraign Trade*, a montré l'importance des produits importés, des indes entre autres. L'exportation de monnaie est un moyen d'accroître le trésor. L'argent fait partie des produits exportés. L'argent accumulé qui ne sert pas au commerce est de l'argent perdu, qui bien plus, accroît la cherté des produits ⁷⁰⁷. Quelques années plus tard, Coke, très

⁷⁰¹ Coke, Roger, *England's Improvements, Treatise III*, Op. Cit.

⁷⁰² Petty, W. *Political Arithmetic*, P.21. Op. Cit.

⁷⁰³ *Fable II*, Remarque Q.

⁷⁰⁴ *Fable I*, P. 200.

⁷⁰⁵ Ibid, 115.

⁷⁰⁶ Locke, J. *Some considerations of the consequences of the lowering of interest and raising the value of money*, The works, 15, 20, Vol. V, Londres, 1823.

⁷⁰⁷ Mun, Thomas, *England's Treasure by forraign Trade*, 41, sqq. Economic History Society, Oxford, 1928.

proche de Mun, s'inscrit contre l'opinion que le commerce de l'Angleterre se porte mal parce qu'elle importe plus qu'elle n'exporte. Pour défendre « le principe d'équilibre » des importations et des exportations, Mandeville reprend l'idée qu'on trouve souvent à cette époque, c'est qu'il ne faut pas exporter des produits non manufacturés. Mandeville parle aussi des limites de l'intervention de l'Etat.

P. Carrive pense « qu'il y a dans les vues économiques de Mandeville des éléments du concept « laissez-faire ». N. Rosenberge a montré comment les gouvernements doivent établir des lois qui utilisent les passions des hommes, et créer un environnement qui peut satisfaire leurs désirs⁷⁰⁸.

Comment peut-on interpréter l'opposition entre « interventionnisme » et « le laissez-faire ». Pour Mandeville, les gouvernements doivent créer un cadre tel que la société marchera toute seule au gré des désirs des individus, mais au même temps, ils ont le devoir de prévoir la satisfaction lointaine de ces désirs. Les gouvernements qui ont le regard porte sur la prospérité ne leur faut pas intervenir indûment. P. Carrive trouve chez mandeville « un mélange typiquement mercantiliste de régulation et de laissez faire ». Il est exposé sur un modèle humoristique.

M.M. Goldsmith parle d'un système économique autorégulateur⁷⁰⁹. Il pense que Mandeville, mettant l'accent sur l'astuce des gouvernements, est plus proche de la thèse de « l'harmonie artificielle » des intérêts.

J. Viner pense que l'idée d'harmonie artificielle chez Helvétius est un héritage de Mandeville. Contre J. Viner, Hayek pense que l'identité n'est pas naturelle, car elle n'est pas artificielle ; tout simplement, elle est spontanée.

La pensée pré-libérale du Mandeville repose l'harmonie générale sur la recherche de l'intérêt propre. Il faut laisser chacun poursuivre son intérêt, et ainsi l'intérêt public se trouve mieux servir. « Chacun travaille pour lui quoi qu'il puisse paraître travailler pour les autres⁷¹⁰ ». Ainsi l'homme recherche consciemment son bien propre. L'intérêt public sera le résultat inconscient de cette recherche égoïste. L'harmonie des intérêts est liée à la division du

⁷⁰⁸ Rosenberg, N. *Mandeville and laissez-faire*, J.Hist.I. Janvier, 1963.

⁷⁰⁹ Goldsmith, M.M. *Introduction de An Equiry into The Origin of Honour*, 1971.

⁷¹⁰ *Fable I*, P. 413.

travail. P. Carrive et L. Schneider⁷¹¹, pensent que l'auteur de *La Fable* est un précurseur du « fonctionnalisme » moderne et non un partisan de la « main invisible ».

Dans la Remarque L de sa *Fable*, Mandeville affirme que la sécurité de la propriété est nécessaire à chaque nation. Seules les punitions peuvent la garantir ; car la justice est avant tout protection des propriétés. Il justifie la nécessité des lois sévères et de les appliquer strictement. Ce n'est pas parce qu'il faut encourager les vices qu'il ne faut pas punir les crimes. C'est pourquoi la réforme que propose l'auteur de *La Fable* est sans pitié. Dans le même contexte, P. Carrive affirme que « si la finalité de la sévérité dans l'exécution des lois est son caractère dissuasif, elle est toujours liée chez Mandeville, et la plupart de ses contemporains à une finalité d'un autre ordre : il faut économiser les forces de la nation en même temps qu'il faut décourager les obstacles au commerce ; sur ce point l'attitude de notre auteur est proche de celle des mercantilistes (...) si la liberté de conscience coexiste pour Mandeville avec de nécessaires punitions, la liberté de commerce n'est pas non plus pour lui absolue ; avec de nombreux mercantilistes, il demande que les gouvernements prennent des mesures précises, et en particulier qu'ils veillent à la balance du commerce, c'est-à-dire à un équilibre des importations et des exportations (...) Il s'agit d'abord pour lui de discuter le luxe, et de dénoncer ce qui est en réalité le fait d'une mauvaise administration et d'une mauvaise politique ⁷¹²».

C'est aux gouvernants de conduire et orienter le commerce. Leur devoir est de bien choisir les produits de commerce et les pays avec lesquels il vaut mieux commercer. Ils doivent mettre des impôts élevés sur certaines marchandises et les faire baisser pour d'autres. L'auteur de *La Fable* pense qu'il est nécessaire de commercer avec les pays qui peuvent payer en monnaie aussi bien qu'en marchandises et non pas avec les pays qui ne peuvent payer qu'avec des marchandises fabriquées chez eux. Selon P. Carrive, « la règle d'or de la politique en matière d'économie, c'est que les importations ne l'emportent pas sur les exportations ⁷¹³ ». En plus, il ne faut pas exporter des produits non manufacturés. Même si la tâche du gouvernement est de favoriser certaines manufactures, encourager le travail des pauvres et surveiller la balance de commerce, Mandeville suppose des limites à cette intervention. Quelques éléments de « laissez faire » se présentent ainsi dans la théorie

⁷¹¹ Schneider, Louis, "Mandeville as Forerunner of Modern Sociology", in *The Journal of the History of the Behavioral Rudiger Schreyer*: cf. p. 222, n.23 bis.

⁷¹² Carrive, P. Op. Cit. P. 561-562.

⁷¹³ Ibid. P. 567.

économique de notre auteur. Il anticipe l'un des points importants de l'économie classique libérale, qui fait reposer l'harmonie générale sur la recherche de l'intérêt propre. Ce point permet à Mandeville de proposer l'une des théories économique-sociales les plus importantes de son époque : la prospérité publique et l'équilibre économique surviennent spontanément lorsque chaque individu, pauvre riche, marchand, banquier met ses affaires au mieux de son intérêt. Cela permet à la société d'évoluer vers plus de luxe et de richesse.

La position de Hobbes et Mandeville à l'égard du mercantilisme

Hobbes est-il mercantiliste ? La pensée économico-politique de Thomas Hobbes est moins souvent associée au mercantilisme que celui de Bernard Mandeville. L'auteur de *Léviathan* est plus cité pour déterminer l'émergence d'une réflexion sur le rapport entre puissance et richesse d'un côté, circulation de la monnaie et circulation du sang, de l'autre côté. Chez Mandeville, déterminer le mercantilisme, c'est chercher le rapport qu'il a effectué entre richesse et luxe.

Dans le *Léviathan*, Hobbes consacre un chapitre à la puissance⁷¹⁴. Il distingue deux sortes de puissance : naturelle et instrumentale. Il ne définit pas la richesse comme constituant par elle-même un pouvoir, dans la mesure où la notion de puissance instrumentale est toujours dépendante de la puissance entendue comme faculté du corps ou de l'esprit. La puissance naturelle est constituée par la prééminence des facultés du corps ou de l'esprit, telle que la force, la beauté, la prudence, les arts, l'éloquence, la libéralité, la noblesse, portés à un degré exceptionnel. «La puissance de chacun (entendue de manière universelle) est l'ensemble de tous les moyens qu'il a d'acquérir quelque bien apparent futur. Elle est soit naturelle, soit instrumentale. La puissance naturelle est l'excellence des facultés du corps ou de l'esprit, telles que la force, la beauté, la prudence, les arts, l'éloquence, la libéralité, la noblesse. Les puissances instrumentales sont celle qui, acquises au moyen des naturelles ou grâce à la fortune, sont des moyens et des instruments destinés à augmenter la puissance : tels sont la richesse, la réputation, les amis, et cette invisible opération de Dieu qu'on appelle, le plus souvent, fortune. Car la nature de la puissance est cet égard semblable à la renommée : elle s'accroît à mesure qu'elle avance ; ou à la descente des corps lourds, qui s'accélèrent chemin faisant⁷¹⁵».

Distinguer les deux sortes de puissance permet à Hobbes de distinguer par la suite le désir de puissance du désir de richesse. Ainsi il ne donne pas une définition exacte à la richesse, simplement il parle du désir de richesse. Ce dernier est une sorte de désir de puissance. Hobbes traite le thème de la richesse surtout lorsqu'il analyse les passions. Il affirme que « la différence des intelligences vient des passions ; et la différence des passions, pour une part de la diversité des constitutions corporelles, et pour une part de la diversité des

⁷¹⁴ Chapitre X intitulé : « De la puissance, de la dignité et de l'honneur », *Lév.* Trad. du latin, Op. Cit. P. 77-85.

⁷¹⁵ *Lév.*, Op. Cit. P. 77.

coutumes et de l'éducation. Les passions qui créent entre les intelligences les plus grandes différences sont, pour l'essentiel, un désir plus au moins grand de puissance, de richesse, de science, d'honneur : mais toutes ces choses peuvent se réduire à la puissance, car la richesse, la science et les honneurs sont des espèces de puissance⁷¹⁶». Il ajoute que « la richesse jointe à la libéralité est une puissance ; car elle procure des serviteurs et des amis. Sans la libéralité, il n'en va pas de même, parce qu'au lieu de protéger elle expose à l'envie. La réputation de puissance est une puissance, parce qu'elle attache ceux qui ont besoin de protection. La réputation d'être un bon citoyen, aimant sa patrie (ce qu'on nomme popularité), est aussi une puissance, pour la cause qui vient d'être dite. De façon générale, toute qualité qui provoque l'amour ou la crainte d'un grand nombre, de même que le fait de passer pour avoir cette qualité, est une puissance, car elle est le moyen d'obtenir l'aide et les services de beaucoup de gens⁷¹⁷ ». La richesse chez Hobbes n'a pas une définition propre et autonome, elle n'est que l'une des composants qui définissent la puissance. Dire que la richesse est une puissance, c'est accorder à l'argent une puissance économique et politique. Le rôle accordé à l'argent permet aussi de déduire le rôle de la richesse comme fondement de la puissance matérielle et politique des Etats.

Dans le chapitre XXIV du *Léviathan*, « Hobbes continue de filer la métaphore de la République comme être artificiel, d'où sa comparaison de ces activités essentielles, mais prosaïques, avec l'alimentation, la digestion, la circulation sanguine. Le plan suivi dans ce chapitre pour décrire la vie économique est remarquable de modernité. Hobbes traite en effet successivement de l'approvisionnement en biens ou de leur abondance (*plenty*), disons la production et l'importation, pour étudier ensuite la répartition (*distribution*), les droits de propriété et leur transfert entre individus. En troisième lieu vient ce qu'il nomme la digestion (*concoction*), c'est-à-dire la transformation des richesses réelles épargnées en argent, la fonction de réserve étant analysée en relation à la monnaie. Il y a enfin l'acheminement (*Conveyance*), la circulation monétaire du flux nourricier dans l'ensemble du corps de la république⁷¹⁸ ». La digestion désigne la réduction de tout ce qui n'est pas immédiatement consommé, donc ce qui est épargné ou mis en réserve pour l'avenir sous la forme de quelque chose de même valeur, mais aisément stockable et transportable, l'argent. Réserver de la

⁷¹⁶ Ibid. P. 67.

⁷¹⁷ Ibid. P. 78.

⁷¹⁸ Dockés, P. « *Hobbes et l'économie* », *Astérian* [En ligne], 5 | 2007.

monnaie a une grande importance dans chaque Etat. Entre Républiques, seules les monnaies d'or et d'argent, permettent la mise en réserve et la circulation des richesses réelles. Seules elles prolongent les bras des Républiques en leur permettant d'agir à l'étranger. À l'intérieur d'une République, la monnaie permet l'échange et la circulation des biens. La circulation monétaire est l'équivalent de la circulation sanguine de la République. La monnaie, comme le sang, est faite des fruits de la terre, et comme le sang elle nourrit tous les membres du corps de l'homme artificiel qu'est la République. Hobbes établit ainsi une analogie entre monnaie et sang. L'échange, les contrats mutuels et la circulation monétaire donnent vie au corps de la République en nourrissant tous ses membres. Hobbes appuie l'échange contractuel de chacun à chacun sur une circulation monétaire orientée par l'État. Cet échange est le fondement d'une économie marchande selon laquelle tout s'achète et se vend ; tout a son prix. Les prix acceptés par les contractants, quels que soient leurs rapports de force, est le « juste prix ».

Dans une économie marchande, l'État donne force aux contrats, fixe les règles contractuelles. Il détermine les places et les biens pour lesquels l'échange avec l'étranger est possible, afin d'éviter, à la fois, l'exportation des biens qui seraient autant de moyens de renforcer les autres Républiques, et l'importation des biens préjudiciables ou simplement inutiles. Cependant, pour accroître leurs gains, les sociétés commerciales peuvent chercher à obtenir un monopole, à l'achat ou à la vente, par privilège de l'État.

Hobbes, en tant que mercantiliste, présente aussi une analyse serrée des avantages et inconvénients des divers aspects du monopole. Par leur monopole d'achat, les compagnies fixent les prix du travail trop bas. Par leur monopole de vente, elles fixent les prix des marchandises trop haut. Hobbes opère ainsi l'unité profonde de l'économie et du politique. Selon cette unité, la République doit assurer la richesse des sujets, de l'État, et plus généralement le bien-être, par la paix civile et par l'encouragement de l'activité économique au détriment de l'étranger. Bref, le mercantilisme de Hobbes cherche à montrer que la distribution par les transferts contractuels de chacun avec chacun est accompagnée d'une circulation monétaire spécifique canalisée et animée par l'État.

Bernard Mandeville est considéré par des économistes contemporains, comme Heckscher, Viner, Wilson, Plenty, l'un des représentants les plus typiques de l'attitude mercantiliste. En effet «de nombreux exposés du mercantilisme existent, mettant tantôt l'accent sur l'aspect politique de cette attitude, qui coïncide avec la substitution de l'Etat national centralisé aux pouvoirs provinciaux ou locaux, tantôt sur l'aspect proprement

économique et monétaire⁷¹⁹». D'autres auteurs ,comme Rosenberg, Hayek, Maxwell, voient en Mandeville une attitude « pré-libérale » et « utilitaire » .

« La société de consommation » que connaît l'époque de Mandeville, permet à notre auteur de défendre le rôle de la consommation pour améliorer la production, de l'argent pour fonder une société civile. L'argent est d'autant plus nécessaire que la société est plus grande et les tâches plus divisées. Dans une petite société où seuls les désirs nécessaires sont satisfaits, la réciprocité des services peut s'obtenir sans argent. Il permet l'accomplissement de tous les contrats qui constituent la société civile ; la valeur de l'argent et de l'or est modifiable. Elle peut monter ou baisser⁷²⁰ et elle peut devenir un instrument de travail. « La valeur de l'or et de l'argent peut bien monter ou descendre, la satisfaction de toutes les sociétés dépendra toujours des fruits de la terre et du travail des gens. Ces deux-là réunis sont un trésor plus certain, plus inépuisable et plus réel que l'or du Brésil ou l'argent du Potosi⁷²¹ ». Le travail est donc nécessaire pour la prospérité des nations. Il est source d'invention. Le travail des pauvres lorsqu'il est divisé, il sera plus efficace et plus fructueux.

Dans la « *Recherche sur la nature de la société* », Mandeville introduit le thème de la diversité des travaux. « Les besoins, les vices et les imperfections des hommes, joints aux intempéries et aux fureurs des autres éléments, contiennent les semences de tous les arts, de l'industrie et du travail⁷²² ». Trois grande passions sont à la source de la division des manufactures : la faim, la soif, la nudité. L'orgueil, la paresse, la sensualité et l'inconstance, sont les véritables promoteurs des arts, des sciences et de tous les métiers. La nécessité, l'avarice, l'envie et l'ambition, gardent les gens à leur besogne. La division de travail permet à un grand nombre d'hommes de cohabiter. Ils deviennent utiles les uns aux autres. L'intempérance et la solidarité sont ainsi les ressorts de la cohésion sociale ; chacun se consacre davantage à une seule tâche.

Avec les mercantilistes, Mandeville pense que les pauvres sont le fondement de la richesse des nations. L'idée de pauvreté est analytiquement comprise dans celle du travail. La valeur de l'argent se mesure au travail des pauvres qu'il peut payer. « Dans une nation, c'est pour payer le travail des pauvres que l'argent est surtout utile et nécessaire, et quand l'argent

⁷¹⁹ Carrive, P. P. 412.

⁷²⁰ *Fable*, I, P. 216.

⁷²¹ Ibid. P. 216

⁷²² *Fable*, II, P. 424.

se fait rare, ceux qui ont un grand nombre d'ouvriers à payer seront les premiers à en souffrir⁷²³ ». Dans chaque société civile, Mandeville insiste sur le rôle du luxe qui donne du travail à un grand nombre de pauvres. Il insiste sur la multitude des pauvres au travail. Il insiste aussi sur l'importance de garder les pauvres dans leur pauvreté car ils fournissent une main d'œuvre suffisante. Il est donc très proche des mercantilistes en légiférant le rôle des interventions des Etats.

⁷²³ *Fable*, I, P. 212.

CONCLUSION

Cette recherche est un « traité d'individualisme ». Elle traite et étudie l'individu dans ces différentes circonstances : dans l'état naturel, social et économique. Chez Hobbes, la notion d'individu de « pure nature » est incomplète. La raison recommandera à l'individu de s'organiser avec les autres en un corps social pour arriver à un individualisme complet. Il faut passer donc par un renoncement aux pouvoirs et aux facultés naturels de l'individu dans le cadre d'un état civil dans lequel le bien particulier s'accorde avec le bien commun. Le calcul raisonnable permet aux individus de comprendre le bien commun et le chemin de leur bien propre. Dans le chapitre XXIV du *Léviathan*, Hobbes donne une nouvelle formule de l'individu : c'est l'homme économe qui tend à être absorbé dans la production commune du bien commun. Il appartient au souverain de partager et de distribuer les biens. Avec l'activité économique, la société civile se transforme en un Etat. En elle et par elle, tous les particuliers sont les sujets du souverain. En elle et par elle, l'individu connaît son plus complet développement.

Pour Hobbes, la paix est l'objet principal de tout effort moral. Un homme est juste lorsqu'il s'efforce de produire la paix et injuste lorsqu'il s'efforce de produire la guerre. Produire la paix, c'est aussi avoir une obligation d'agir de façon à ne pas risquer sa propre destruction. C'est la raison aussi qui conduit à rechercher la paix, et elle suggère la façon dont la paix peut émerger. L'existence d'un souverain constitue la première condition nécessaire pour la paix. Son autorité peut dériver d'une convention de confiance mutuelle de tout homme avec tout homme, dans laquelle les hommes lui transfèrent leur droit naturel de se gouverner et dans laquelle ils admettent et reconnaissent tous ses commandements. Défendant l'idée de la souveraineté absolue, l'objet de Hobbes est de donner au souverain le pouvoir de faire les lois civiles. La loi civile, par conséquent, est le produit d'une volonté artificielle au sens où elle est l'œuvre de l'homme.

Dans l'Etat de Hobbes, le citoyen réalise le plus haut degré d'individualité compatible avec sa condition ordinaire. En tant qu'individu naturel, il abandonne sa liberté naturelle et trouve dans l'Etat sa liberté sous forme de sécurité, la permanence et la distinction sous la forme de propriété, l'autonomie sous forme de la responsabilité. Cela implique une rupture

totale entre l'individu naturel égoïste et l'individu citoyen. Le bien du citoyen c'est le bien de peuple. Les richesses, le pouvoir et l'honneur du souverain naissent des richesses, de la force et de la réputation de ses sujets.

Chez Mandeville, le passage du naturel au social s'explique par le principe d'adaptation spontanée de l'individu à la nécessité de la production économique. Avec la société civile, le sauvage naturel de Mandeville, devenant social, doit se mouvoir selon des vertus sociales. Mandeville donne ainsi à l'intérêt une grande importance. Il établit, contrairement à Hobbes, que l'harmonie des intérêts est involontaire et objective, et résulte du seul entrelacement naturel de nos actes dans une société où règne la division du travail. Dans la société civile ce sont nos besoins qui nous font agir, et c'est grâce à eux que nous considérons les occupations les plus pénibles comme des plaisirs réels. Dans le passage de naturel au social, rien ne se perd, il y a seulement des camouflages de certains signes de l'énergie passionnelle, qui s'invente des signes équivalents, des expressions d'autant plus efficaces qu'elles ne sont pas prohibées.

Poussé par l'intérêt personnel, l'individu, pour diminuer son effort, a recours à la division du travail. Il est amené à échanger. C'est en quoi réside le principe spontané d'adaptation de la production au besoin social qui est la somme des besoins individuels. D'où, l'homme économe de Mandeville est identifié par le travail. Pour Hobbes c'est le contrat qui permet de déterminer les premiers traits de l'individu économe. Dans ces deux ordres économiques différents, une théorie «économico-individualiste» est ainsi nécessaire pour expliquer, comprendre et déterminer d'une part l'artificialisme de Hobbes, d'autre part, le hasard et la spontanéité de Mandeville.

Dans la pensée de Mandeville, nous rencontrons une psychologie économique selon laquelle l'argent correspond à un penchant dans la nature de chaque individu. Ce dernier est plus encouragé à travailler grâce à l'argent. Celui qui est payé proportionnellement à son travail produit plus que celui qui est payé au jour ou à la semaine. La terre et le travail sont la source de l'opulence. Un grand pays est celui où tout homme à l'occasion d'être employé. Le travail est la seule chose qui permet aux promesses de la terre et des mains d'être accomplies. Il donne à des capacités insoupçonnées des hommes la possibilité de s'éveiller. Il engloutit de l'énergie et fournit la capacité d'invention. En travaillant, l'homme doit être exploité dans toutes ses ressources intellectuelles et manuelles. La théorie relative au travail et à la division

du travail est le fondement de toute intention capitaliste. Les ressources naturelles doivent donner plus qu'il n'est nécessaire au besoin. Pour que les grandes nations subsistent il faut encourager l'agriculture et la pêche. Les règles de l'exploitation de la terre varient d'un pays à un autre. Pour Mandeville le travail est celui des pauvres. Pour qu'un pays puisse nourrir ses gens, il faut multiplier les emplois et les diversifier. Le travail le plus efficace et le plus fructueux est celui qui est divisé. Le thème de la division de travail est lié fortement au luxe, Mandeville s'efforce de montrer que le luxe, même s'il est un vice, peut être recherché pour le bénéfice du public. C'est dans ce contexte que l'auteur de *La Fable* justifie sa formule célèbre «les vices privés font le bien public».

BIBLIOGRAPHIE

I - Œuvres de Hobbes

1 - Œuvres essentielles

Léviathan, traité de la matière, de la forme et de pouvoir de la République ecclésiastique,
intr. trad. et notes par François Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

Léviathan, trad. du latin et annoté par François Tricaud (partie I, II, III et appendice) et
Martine Pécharman (partie IV), intro. Martine Pécharman, Vrin, 2005.

2 - Autres œuvres

Béhémoth ou le long parlement, intro. Trad. notes, glossaires et index par Luc Borot, Paris,
Vrin, 1990.

De Cive ou du citoyen, trad. Samuel Sorbière, Paris, Garnier-flammarion, 1982.

De Corpore ou le corps politique. Trad. Samuel Sorbière, Université de Saint-Etienne, Saint-
Etienne, 1977.

De Homine ou Traité de l'homme, trad. Par Paul Marie Maurin, Paris, Blanchard,
1974.

*De la liberté et de la nécessité, suivie de réponse à la « capture du lév », note, glossaire et
index par Frank Lessay, Paris, Vrin, 1993.*

De la nature humaine, trad. par Baron d'Holbach, intro. Emilienne Naert, Paris, Vrin, 1999.

Dialogue entre un philosophe et un législateur des common-Law d'Angleterre, intro. trad.
Notes et glossaire par Lucien et Paulette Carrive, Paris, Vrin, 1990.

*Eléments philosophiques du citoyen, traité politique où les fondements de la société civile
sont découverts*, trad. Samuel Sorbière, Amsterdam, Blaeu, 1649.

Les Eléments du droit naturel et politique, trad. intro. conclusion et notes par Louis Roux,
1977, l'Hermès, Lyon

Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard : controverse avec Bramhall,
intr. Notes, glossaires et index, par Luc Foisneau, trad. par Luc Foisneau et Florence
Perronin.

- Angoulvent, Anne-Laure, *Hobbes et la morale politique*, Paris, P. U. F. 1994.
 - *Hobbes et la crise de l'Etat baroque*, Paris, P. U.F, 1992.
- Bernardt, Jean, *Hobbes*, Paris, P.U.F, 1989.
- Berthould, Arnaud, *Essai de la philosophie économique, Platon, Aristote, Hobbes, Smith, Marx*, Presses universitaires du Septentrion. D L .2002.
- Borot, Luc, *Hobbes, de la métaphysique à la politique*, Paris, Vrin, 1989 .
- Boss, Gilbert. *La mort de Léviathan, Hobbes, Rawls et notre situation politique*, Zurich, Grand Midi, 1983.
- Brandt, *Science, philosophie, politique, l'Etat*, Seuil, 1997.
- Busino, Giovanni, *La référence hobbesienne du XVII siècle à nos jours*, Genève, Droz, 1982.
- Foisneau, Luc, *La découverte du principe de raison, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, Paris, P.U.F. 2001.
 - *Hobbes et la toute puissance de Dieu*, Paris, P.U.F. 2000.
- Gauthier, David, *The logic of Leviathan, the moral and political theory of Thomas Hobbes*, 1969.
- Goyard-Fabre, Simone, *Le droit et la loi dans la philosophie de Hobbes*, Paris, Presse de palais, 1975.
- Jaume, Lucien, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, P.U.F. 1986.
- Landry, Bernard, *Hobbes*, Paris, F. Alcan, 1930.
- Lazzeri, Christian, *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique de Hobbes*, Paris, P. U. F. 1998.
 - *Anthropologie, pouvoir, droit naturel à l'âge classique, essai sur Hobbes et Spinoza*, sous la direction de George Labica, thèse 1985.
- Lessay, Frank, *Souveraineté et légitimité chez Thomas Hobbes*, Paris, Presse Universitaire, 1988.
- Macpherson, C.B. *La théorie politique de l'individualisme possessif du Hobbes à Locke*, trad.Michel Fuchs, Paris, Gallimard, 1971.
- Malherbe, *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 1984.
- Malherbe et Bertman, *Thomas Hobbes, de la métaphysique à la politique*, Paris, Vrin, 1989.
- Manent, Pierre, *Naissance de la politique moderne, Machiavel, Rousseau*, Paris, Payot, 1977.
- Marquer, Eric, *Léviathan et la loi des marchands*
- Milanese, Arnaud, *Personnalité et autorité politique, Léviathan, Thomas Hobbes*, Paris, Ellipses, imp.2006.
- Moreau, Pierre, François, *Hobbes, philosophie, sciences, religion*, Paris. P.U.F. 1989.P.115.
- Myers, Milton Linwood, *the soul of modern economical: ideas of self-interest; Thomas Hobbes to Adam Smith/ Chicago, London, the University of Chicago Press, 1983.*
- Naville , Pierre, *Thomas Hobbes*, Paris, plan, 1988.
- Nicco-Kerinvel, Cécile, *Puissance et individu chez Descartes, Hobbes et Spinoza*, Sous la direction de Pierre François Moreau, Paris, 2004.
- Polin, Raymond, *Hobbes, dieu et les hommes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.
 - *Politique et philosophie chez Hobbes*, Paris, P.U.F. 1953.
- Rangeon, François, *Hobbes et le droit*, préface de Victor Goldschmidt, Paris, J-E. Hallier : A-Michel, 1981, p.218.
- Rogow, Arnold, *Thomas Hobbes : un radical au service de la réaction*, trad. de l'anglais par Eddy Trèves, Paris, P. U F. 1990.
- Roux Louis, *Thomas Hobbes : penseur entre deux mondes*. St Etienne, Université de St Etienne, 1981,298.p.
- Roux Louis et François Tricaud, *Le pouvoir et le droit : Hobbes et les fondements de la loi*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1992.

- Saada-Gendron Julie, *la souveraineté face à la science internationale, usages des concepts de guerre dans l'élaboration de la loi naturelle et la souveraineté chez Hobbes et quelqu'un de ses prédécesseurs*, sous la direction de P.F. Moreau, thèse de doctorat 2004.
- Schuhman, Karl, *Hobbes, une chronique, cheminement de sa pensée et de sa vie*, Paris, Vrin, 1998.
- Shapin, Steven, *Le Léviathan et la pompe à air : Hobbes et Boyle entre science et politique*, Paris, La découverte, 1993.
- Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat chez Hobbes*, trad. de l'allemand par Mira Koller et Dominique Ségler, Paris, Seuil, 2002.
- Strauss, Léo, *La philosophie politique de Hobbes*, trad. André Enegren et Marc de Launay, Paris, Belin, 1991.
- *La critique de la religion chez Hobbes*, trad. Corinne Peluchon, Paris. P. U. F. 2005.
- Terrel, Jean, *Hobbes, matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994.
- Tort, Patrick, *Physique de l'Etat, examen du corps politique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1978.
- Vialatoux, Joseph, *La cité de Hobbes : théorie de l'état totalitaire, essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, Paris, Le coffre, 1935.
- Warrender, Howard, *The political philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1975, P.346.
- Weber, Dominique, *Hobbes et le désir des fous, rationalité, précision et politique*, Paris, PUPS, D L.2007, P.549.
- Zarka, Yves-Charles, *La décision métaphysique de Hobbes, condition de la politique*, Paris, Vrin, 1999.
- *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992.
- *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, P.U. F.1995.

- Borot, L , «Science et histoire », in Yves-Charles Zarka et Jean Bernardt, *Thomas Hobbes , philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, P.U.F. 1990.
- Carrive, Paulette, « Hobbes et les juristes de la common Law », in Michel Malherbe et Martin Bertam, *T. Hobbes de la métaphysique à la politique*, Paris, Vrin, 1983.
- Diderot, « hobbisme », Encyclopédie , in *Œuvres*, sous la direction de Laurent Versini, Robert Laffont, coll. Bouquins, 5 volumes, Vol. III, 1997.
- Dockès Pierre, « de la nécessité de la représentation chez Hobbes », in *Le concept de représentation dans la pensée politique*, actes du colloque d'aix-en-provence, Mai, 2002.
- Jaume, « Représentation et factions, de la théorie de Hobbes à l'expérience française de la révolution française », *Revue d'histoire des facultés du droit et de la science juridique*.
- Pecharman, Martine, « Philosophie première et théorie de l'action selon Hobbes » in « *Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique* », J . Bernhard et Y. C. Zarka, Paris, P.U.F. 1990.
- Lazzeri, Christian, « L'économie et politique chez Hobbes et Spinoza » in « *Spinoza et Hobbes* », *Studia Spinozana*, vol, 3 , 1987, P-P . 175- 227.
- Medina, José, « Le temps chez Hobbes », in dossier « *Durée-temps-éternité chez Spinoza* » Paris, P.U.F. P-P. 171- 190, *Les études philosophiques* : n° 2 , avril-juin, 1997.
- Secrétan, Catherine, « Partisans et détracteurs de Hobbes dans la province unie du temps de Spinoza », in dossier « *Spinoza et Hobbes* », Paris, Association des amis de Spinoza, n°2, 1979.
- Tricaud, « *Du côté chez Hobbes* » in dossier « Spinoza et Hobbes », Paris, bulletin de l'association des Amis de Spinoza, n° , 1979. P-P.14-16, revue 2.3
- De la violence à la politique : Kant et Hobbes* : actes du colloque organisé au Goethe Institut de Paris, les 13 et 14 novembre1998, édité par Luc Foisneau et Denis Thouard, Paris, Vrin,2005.
- Hobbes, Descartes et la métaphysique* : actes du colloque organisé par le Centre d'études cartésiennes, Université Paris IV Sorbonne en collaboration avec le Centre d'étude en rhétorique, philosophie et histoire des idées, ENS-LSH, Lyon et le Centro di studi su Descartes et il seicento, Université de Lecce, Sorbonne le 8 juin 2002, publié sous la direction de Michel Fichant et Jean Luc Marion .
- Le pouvoir et le droit : Hobbes et les fondements de la loi* : actes de colloque tenu à l'université Jean Moulin, Lyon 3, les 17, 18,19 Mars, 1989.
- Thomas Hobbes : philosophie première, théorie de la science politique* : actes de colloque tenu en Sorbonne et l'ENS UL m, les30-31 mai et 1 juin 1988, organisé par le centre national de la recherche scientifique, publication sous la direction de Yves-Charles Zarka, Jean Bernardt, intr. Raymond Polin, Paris, P.U.F. 1990, P.418.

II - Œuvres de Mandeville

1 - Œuvres essentielles

La fable des abeilles, ou les vices privés font les biens publics, 1714, intro et trad. et notes par Lucien et Paulette Carrive, Paris, Vrin, 1990.

La fable des abeilles, ou les fripons devenus honnêtes gens, avec le commentaire, où l'on prouve que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public, traduit de l'anglais sur la sixième édition, 4 vols, London, 1740.

The fable of the Bees, or private vices, Publick Benefits, with a comment, critical, historical and explanatory by F.B. Kaye, 1988

The fable of The Bees 6° ed. Londres, 1725 (avec une deuxième partie constituée de six dialogues).

2 - Autres œuvres

La Ruche Murmurante, Nancy, 1947.

Pensées libres sur la religion, l'Eglise, le gouvernement et le bonheur de la nation, manuscrit Monthert, 475 de la BIB municipale de Rouen, ed. Par Paulette Carrive et Lucien Carrive, intr. Par Paulette Carrive. Trad. De l'anglais. 2000.

Recherches sur la nature de la société : addition à la seconde édition, 1723, de *La fable des abeilles*, trad. Lucien Carrive, Arles, Actes, 1998.

- Carrive Paulette, *Bernard Mandeville, passions, vice, vertus*, Paris, Vrin, 1980.
- *La philosophie des passions chez Bernard Mandeville*, 2 vol. Didier érudition, Paris, 1983.
- *introduction à la traduction de la Fable*, Paris, Vrin, 1980.
« *Béhémoth et Léviathan* » cahier de philosophie politique et juridique de l'université de Caen, 1983 , cité Carrive II.
- Dedieu, Joseph, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, Paris, 1999.
- Doughty, *the English malady of the eighteenth centry*, 1926.
- Dumont, *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1977.
- Gautier Claude, *l'invention de la société civile : lecture anglo-écossaises, Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris, P.U.F.1993
- Gregoire, F. *Bernard Mandeville et la fable des abeilles*, Nancy, 1947.
- La Briolle-Rutheford, M.R. *De l'évolution de la notion de luxe, depuis Mandeville jusqu'à la Révolution*, St. Vol.
- La Touche, Serge, « *Mandeville (1670-1732), « le scandale de la prospérité du vice »*, in *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, 2001, p. 409-413
- Leclerc, Joseph, *Libéralisme économique et libre-pensée au XVIIIe siècle, Mandeville et la fable des abeilles*, Etudes, 1937.
- Magnot-Ogilvy, « *L'enfant pauvre et les risques de la charité mal calculée chez Challe et Mandeville* », *Dix-huitième siècle*, 2011. 1 n° 43, P. 505- 522.
- Malcolm, Jack, *Progress and corruption in the eighteenth century, Mandeville private vices, public benefits*, J. HIST, 1976.
- Moize, André, *l'Apologie du Luxe au XVIII siècle et le mondain de Voltaire*, Genève, Sltakine Reprints, 1970.
- Mauroy, Hervé, « *La fable des abeilles de Bernard Mandeville, l'exploitation de son prochain comme fondement de la civilisation* » in *Revue européenne des sciences sociales*, n° 49. 2011.P 83-110
- Peletonen, Markku, *the duel in early modern England: civility, politeness and honour*, Cambridge university press, New York, 2003.
- Primer, Irwin, *Mandeville studies: new exploitation in the art and thought of Dr Bernard Mandeville (1670-1733)* edited by Irwin Primer, 1975.
- Raphael, D, D, *British moralists, 1650-1800*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- Retat, Pierre, *Le dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*, Paris, Les belles lettres, 1971.
- Schatz, Albert, *Bernard de Mandeville, contribution à l'étude des origines du libéralisme économique*,
- Tillyard, Eustace, *Mandeville Wetenhall, the metaphysicals and Milton*, London, Chatto et Windus, 1956.

III- Autres œuvres

- Aristote, *La politique*, Paris, Vrin, 1962
- Bachofen, Blaise, *Le libéralisme au miroir du droit : l'Etat, la personne, la propriété*, Paris, ENS Edition, 2008.
- Berkeley, *Introduction des principes de la connaissance humaine*, Arnauld Colin, 1920.
- *The Querist*, ed. Fraser, 1901.
- Bodin, J. *Les six livres de la République*, Lyon, 1593.
- Caillé, Alain, Michel Senellart, Christian Lazzeri, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique, le bonheur et l'utilité. Tome I : De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Flammarion. 2007.
- Derrida, J. *Politique de l'amitié*, Paris, Galilée, 1949.
- Depeyrot, Georges, *Crise et inflation entre Antiquité et Moyen Age*. Wetteren, Moneta, 2005.
- Ferguson, *Essay on the History of civil society*, Londres, 1768.
- Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, P.U.F. 1999.
- Harrington, J. *The commonwealth of Oceana*, Londres, 1737.
- Helvétius, *Œuvres complètes*, Olms, 1967.
- Herder, *Traité sur l'origine de la langue*, intr. et trad. De P. Pénisson, Aubier-Montaigne, 1977.
- Hirschman, Alberto, *Les passion et les intérêts*, Paris, P.U.F. 1980.
- *Bonheur privé, action publique*, Paris, Fayard, 1983.
- Hutcheson, F. *A system of Moral philosophy*, Londres, 1755.
- La Rochefoucauld, *Œuvres*, Paris, ed. Gilbert et Gourdauld, 3 t. Paris, 1874-88.
- Lazzeri, *Droit pouvoir et liberté : Spinoza critique de Hobbes*, Paris, P.U.F. 1989.
- Laurent, Alain, *Histoire de l'individualisme*, Paris, P.U.F. 1993.
- Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Garnier Flammarion, 1992.
- Machiavel, *Le Prince*, Paris, Editions de Cluny, 1938.
- Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Clamman-lévy. 1987.
- Marx, K. *Le capital*, Paris, les belles éditions, 1938.
- Maupertuis, P. L. *Œuvres*, Hildesheim, Olms, 1974.
- Montesquieu, *L'esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1995.
- Nemo, P. et Petitot, J. *Histoire du libéralisme en Europe*. Paris, P.U.F. 2006.
- Petty, W. *Political Arithmétique*, ed. G. A. Aitken, 1690.
- Rousseau, J-J. *Emile ou de l'éducation*, Paris, Garnier, 1961.
- *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Paris, Nathan, 1990.
- *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Hachette, 1873.
- Smith, A. *La théorie des sentiments*, Paris, P.U.F. 1992.